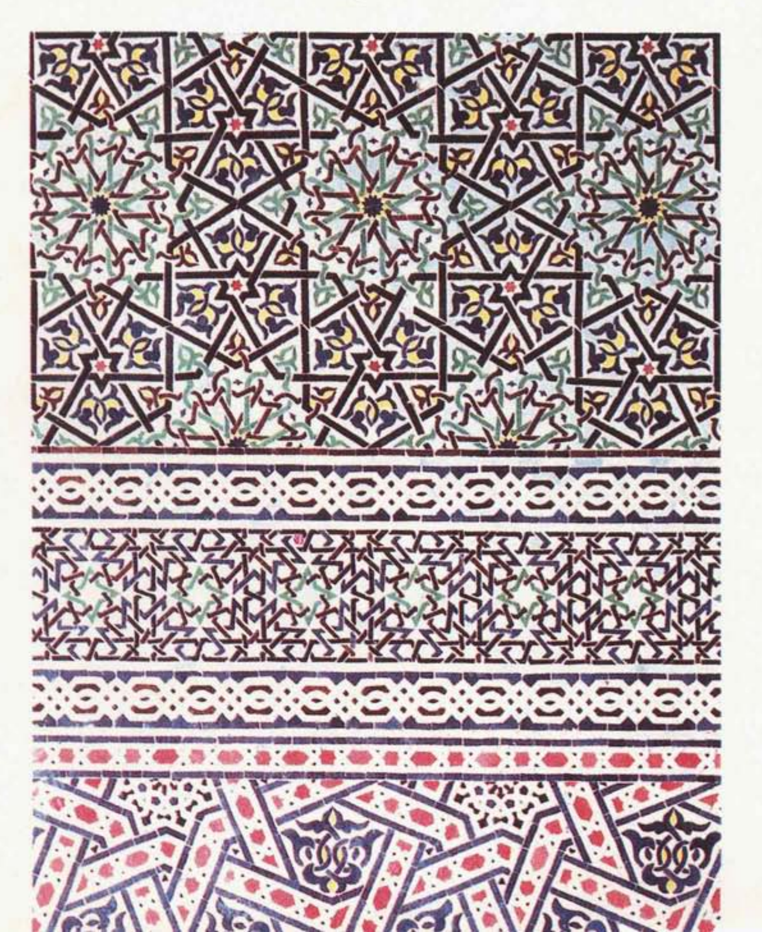
جامعة عبد الملك السعدي
كلية الآداب والعلوم الإنسانية تطوان

منشورات الكلية
ندوات 4

التراث المغربي والأندلسي

التوثيق والقراءة



التراث المغربي والأندلسي

التوثيق والقراءة

المملكة المغربية

جامعة عبد الملك السعدي
كلية الآداب والعلوم الانسانية
تطوان

* * *

منشورات الكلية ـــ ندوات (4)

* * *

المدير المسؤول : قيدوم الكلية د. محمد الكتاني

العنوان

كلية الآداب والعلوم الانسانية
صندوق البريد 26 ـــ مرتيل ـــ تطوان
المغرب

الايداع القانوني رقم : 1987/1

ISSN 0851-0393

الثمن : 50 درهماً

ابتداءاً من هذا السفر ستصدر الكلية أعمال الندوات على حدة ومجلتها السنوية على حدة آخذاً كل منها رقما تسلسليا خاصاً به.

مطبعة النجاح الجديدة
الدار البيضاء

جامعة عبد المالك السعدي
كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان

منشورات الكلية
ندوات
4

التراث المغربي والأندلسي

التوثيق والقراءة

19-20-21 أبريل 1991

الفهـرس

مقالات وأبحاث حول :
التوثيق والتحقيق

مقالات وأبحاث حول :
القراءة والتراث والتعريف به

نظمت شعبة اللغة العربية الندوة الثالثة لملتقى الدراسات المغربية الأندلسية حول موضوع التراث المغربي والأندلسي : التوثيق والقراءة أيام 19-20-21 أبريل 1991.

وهذا السفر يضم معظم الأبحاث والمقالات الملقاة خلال أيام الندوة.

الكلمة الافتتاحية للسيد قيدوم الكلية

بسم الله الرحمٰن الرحيم والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه

سيداتي.. سادتي

من دواعي الاعتزاز أن نفتتح اليوم الملتقى الثالث للدراسات المغربية الأندلسية.. هذا الملتقى الذي دأبت الكلية، أو شعبة اللغة العربية وآدابها على الأخص. على تنظيمه كل سنتين برحاب هذه الكلية، قياماً منها بإحدى المسؤوليات العلمية التي التزمت بها هذه المؤسسة، وهي خدمة التراث الثقافي والحضاري للمغرب والأندلس باعتبار هذه المسؤولية العلمية هاجساً ينبغي أن تتميز به هذه الكلية بين سواها من كليات الآداب في ربوع المملكة المغربية.

لقد نظمنا قبل هذا اليوم، أو قبل هذا الملتقى، الملتقى الأول حول «لسان الدين بن الخطيب : (الإنسان والعصر)» سنة 1986، ونظمنا الملتقى الثاني حول موضوع : «سبتة : (التاريخ والتراث)» سنة 1988. وهانحن نعقد اليوم هذا الملتقى الثالث حول موضوع : «التراث المغربي والأندلسي: (التوثيق والقراءة).

ومصدر اعتزازنا جميعاً بهذا اللقاء الثالث هو الإحساس بكون هذا الملتقى أصبح مؤسسة علمية دورية منتظمة، أي أنه أصبح موسماً علميا يستقطب صفوة الدارسين والباحثين المعنيين بتراثنا المغربي ــ الأندلسي الذي يعتبر شاهداً على الحضارة التي شادها أسلافنا في الغرب الإسلامي على أسس التعايش والتسامح والتفتح، والمساهمة في نشر المعرفة الإنسانية، ومد الجسور العلمية بين المشرق

والمغرب؛ فلقد ادّخر التاريخ المشترك بين المغرب والأندلس للأجيال اللاحقة ذخائر من التأليف والإبداع والمساهمة في الثقافة الإسلامية والإنسانية لعلها أن تكون منارة ترسم في الأفق الدرب الممتد أمامنا لمواصلة الابداع، ومواصلة التعاون المشترك في تأثيل أصول المعرفة الإنسانية، وترسيخ الحضارة القائمة على التفتح والحوار والتعايش في ظل القيم الإنسانية المشتركة.

إن قراءة هذا التراث وتحقيقه ومدارسته تصبح في إطار هذا التوجه الحضاري واجبا علميا نحقق من خلاله الإطلاع على مكونات ثقافتنا الوطنية القائمة على الحوار بين الحضارات والعقول.

وأعتقد أن هذه المنطقة بالذات ــ إقليم تطوان ــ قد حققت حظاً غير قليل من هذا اللقاء المثمر بين الشمال والجنوب والشرق والغرب. ولذلك، فلا أقلّ من أن ينهض البحث العلمي الجامعي بكلية الآداب بتطوان ببعض الواجب في هذا المجال. ومن أجل ذلك طمح قسم اللغة العربية بهذه الكلية ــ منذ البداية ــ إلى تأسيس خلية للبحث في التراث المشترك بين المغرب والأندلس ينكب المساهمون فيها على دراسة هذا التراث وتنظيم ملتقيات حول قضاياه.

وإن مما يعدنا بإنجاز هذه المهمة العلمية النبيلة على أفضل وجه هو مارسّخه هذا الملتقى من أسس للحوار، وماحققه من نجاح في ندواته السابقة وماينطبع به هذا الملتقى ــ عادة ــ من جدية واهتمام لدى المشاركين فيه تحدوهم الرغبة في أن يحققوا من خلاله، ما يستهدفونه من حوار واكتشاف.

بل إن مما يطمعنا ــ جميعاً ــ في تحقيق النجاح المنشود لهذا الملتقى هو مايسجله كل ملتقى من مشاركة الصفوة من الأساتذة المرموقين في مجال الدراسات المغربية والأندلسية، وذلك لكون هذا الملتقى يجدد بينهم وشائج القرابة الفكرية، ويحقق لهم هذه اللقاءات الممتعة التي يتبادلون فيها وجوهاً من الرأي حول ما أنجز أو ماهو في طريق الإنجاز للأبحاث والدراسات والتحقيقات، ويمكّننا ــ في آخر المطاف ــ من تبين الأفق الذي ينبغي أن نتجه إليه في أبحاثنا، ويستحثنا على تحقيق المزيد من الدرس والإنشاء.

أيها السادة :

إن الكلية التي تعتز اليوم بتنظيم هذا الملتقى تعمل جاهدة، أو تعمل شعبها

الأخرى، بالأحرى، على تنظيم ندوات ولقاءات علمية متواصلة في فروع أخرى من العلوم الإنسانية.

وقد سبق لهذه الكلية، ولشعب مختلفة، أن نظمت عدة ندوات ولاسيما في مطلع هذه السنة، حين نظمت شعبة اللغة الإنجليزية ندوتها حول اللسانيات. ونعتزم — بحول الله — أن نتيح لكل الشعب أن تنظم ندوات ولقاءات علمية تعرف بجهود الأساتذة الباحثين في هذه الكلية بالإضافة إلى ماتقوم به من إصدارات وفي مقدمتها مجلة كلية الآداب بتطوان التي صدر منها حتى الآن أربعة أعداد، وسلسلة البحوث العلمية التي تنوي الكلية البدء في نشرها، وسيصدر في متم هذا الشهر — إن شاء الله العدد الأول من هذه الأبحاث.

إن مما نعتز به حقاً أن تتمكن هذه الكلية، ولما يمض على إنشائها عشر سنوات، أن تنهض بهذه الأعمال العلمية إلى جانب تكوين طلابها وتخريج نحو الألف وخمسمائة طالب من حملة الإجازة (الليسانس) في مختلف اللغات الأوربية الكبرى وآدابها. إلى جانب اللغة العربية والدراسات الإسلامية والعلوم الاجتماعية.

لقد أشرنا إلى هذه الإنجازات في سياق التنويه بجهود الأساتذة أساتذة هذه الكلية وعملهم الدائب. وبهذه المناسبة اسمحوا لي أن أنوه خاصة بجهود قسم اللغة العربية وآدابها لإنجاز هذا الملتقى. كما أشكر بكل امتنان كل الأساتذة الذين لبّوا دعوة هذا الملتقى، وساهموا في إغنائه بأبحاثهم وعروضهم القيمة، وبحضورهم الذي نعتز به أيما اعتزاز، متمنيا لهم وللوافدين علينا من الخارج، بصفة خاصة، إقامة طيبة بين ظهرانينا. كما أنوه — بنفس المناسبة — بالتشجيع والرعاية اللذين تجدهما هذه الكلية، كلّما نظمت ندوة أو ملتقى، من لدن السيد عامل صاحب الجلالة على إقليم تطوان الأستاذ محسن التراب الذي يأبى إلاَّ أن يسهم باستقبال المشاركين والتفضل بحضور حفلات الافتتاح، كما نشعر بنفس الامتنان لجميع الذين عملوا على إنجاح هذا الملتقى، راجين جميعاً أن تُكلَّل أعمالنا وجهودنا بالتوفيق والنجاح لخدمة جامعتنا وتنمية أمتنا، وإسعاد شعبنا في ظل الرعاية السامية لصاحب الجلالة الملك الحسن الثاني راعي النهضة العلمية بهذه البلاد، وقائد مسيراتها الإنمائية والوحدوية بمنتهى الحكمة والسداد، حفظه الله ونصره، وأقرَّ عينه بأنجاله الأمراء الكرام وخاصة ولي العهد المحبوب سيدي محمد. والسلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته.

د. محمد الكتاني

كلمة السيد رئيس اللجنة العلمية
لملتقى الدراسات المغربية الأندلسية

بسم الله الرحمٰن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما

أيها الزملاء الأساتذة العلماء

كما تفضل الأستاذ الدكتور محمد الكتاني فأشار قبل قليل، تأتي هذه الندوة ثالثة في سلسلة الندوات التي دعا إليها ملتقى الدراسات المغربية الأندلسية لقسم اللغة العربية من هذه الكلية.

وكما تفضل — كذلك — بالإشارة، فإن الموضوع الذي دارت حوله الندوتان الأوليان كان موضوعاً يعالج، بالأساس، جوانب من تراثنا الفكري والأدبي والعلمي، تعلق الأمر في أولى الندوتين بشخصية علمية وأدبية، أو بتراث شخصية علمية وأدبية مرموقة، تمثل بحقّ ماكان يقوم بين العدوتين من صلات ووشائج، هي شخصية «لسان الدين ابن الخطيب». وانصب الاهتمام في الندوة الثانية على معالجة جوانب من تراث مدينة كان لبنيها من الإسهام العلمي والأدبي والفكري على توالي الحقب والأعصار، مابوَّأها بحق وعن جدارة — مكانا علياً بين أخواتها من حواضر العلم وعواصمه في الغرب الإسلامي، وهي مدينة «سبتة».

وقد نشرت أشغال الندوتين وأعمالهما ومناقشاتهما في مجلة كلية الآداب. وتابعنا هذا الاهتمام.. الاهتمام بالتراث، لإيماننا بأن الاهتمام بهذا التراث وإجراء الحفريات فيه، ودعوة المتخصصين من العلماء والأساتذة من مختلف الجامعات، إلى الحوار والنقاش حول قضاياه ومنجزاته وأعماله... كل ذلك — في اعتقادنا

ـــ أسلوب مثمر للتعرف على هذا التراث، إيماناً بأنه من لايستطيع أن يعرف تراثه، لايستطيع أن يعي معاصرته، واعتباراً بأن الماضي، ولاسيما حين يتعلق الأمر بماض كماضي الأمة الإسلامية، وبماض مثل ماضي الغرب الإسلامي، في ثراء عطائه الفكري والعلمي والأدبي..

أقول إن الوعي بهذا الماضي من شأنه أن يجعله ساريا في الحاضر، مشكّلاً له، مغنيا للإحساس به والعمل على بنائه بناء سوياً. من هنا نحب أن نؤكد أننا، في ملتقى الدراسات المغربية الأندلسية، حينما نركز على الاهتمام بموضوع التراث، فإن ذلك ليس يعني الهروب إلى الماضي واللّواذ به من إشكاليات الواقع المختلفة، بل هو على عكس ذلك تماماً. إنه معالجة الواقع، والنظر في محاولة فهمه والوعي به وإصلاحه، من خلال النظر في تراثنا على مختلف مستوياته، وفي متباين واجهاته.

على أننا، في هذه المرة، أردنا أن ننظر في تراث التراث، وليس في التراث ذاته، فنحن نعلم ويعلم الأساتذة العلماء المشاركون في هذه الندوة، أن ماكتب حول هذا التراث كان ـــ بقدر خصبه وثرائه ـــ كتب بقراءات مختلفة، وبمناهج متعددة، وبمنظورات متباينة، وأن ما حُقِّق من هذا التراث ـــ أيضاً ـــ كان شيئاً غير قليل، وأن مستويات هذا التحقيق وأساليبه ومناهجه وطرائقه كانت من التعدد بالدرجة التي أصبح معها طالبُ الدراسات العليا الذي يتخصص في هذا التراث المغربي والأندلسي، والقارىءُ المثقف، بصفة عامة، يجد شيئاً غير قليل من الحيرة في اختيار هذا التحقيق أو ذاك، والاطمئنان إلى هذا العمل أو ذاك.

علينا ـــ إذن ـــ أن نستفيد، هذه المرة، من خبرات وتجارب الأساتذة وشيوخ العلم في هذا التراث، حول هذه التحقيقات، وحول هذه البحوث والدراسات التي أنجزت وكتبت حول هذا التراث. ومن هنا كان الموضوع الرئيسي للندوة الثالثة ـــ بحق ـــ يدور حول تراث التراث، علماً بأن بعض المداخلات والعروض عالجت النصوص التراثية في مؤلفاتها.

إذا أضفنا إلى ماسبقت الإشارة إليه من دواعي الاهتمام بالتراث في هذا الملتقى خلال الندوتين السابقتين، فإننا ينبغي أن نذكر كذلك أننا في مدينة تعتبر وريثة شرعية لهذا التراث، وفي موقع جغرافي من هذا الوطن الحبيب يلزم أصحابه بالتفتح على مايكتب حول التراث في مختلف اللغات الغربية. وليس بالعهد من قدم؛ فقد

كان الوعي بذلك عند طائفة من أساتذتنا وشيوخنا منذ الأربعينيات في هذه المدينة. وتقوم منشورات معهد مولاي الحسن للأبحاث ــ التي ستقفون عليها عند زيارتكم لمعرض الندوة ــ تقوم هذه المنشورات دليلاً وشاهداً على هذا الوعي عند أساتذتنا وشيوخنا ــ الوعي بأن هذه المدينة هي الوريثة الشرعية لهذا التراث، وأنها المؤتمنة عليه، وأنها ــ لهذا وذاك ــ مدعوة ــ وبإلحاح ــ لأن تنهض بالدور المنوط بها في دراسة هذا التراث وتقويمه والتعريف به وتوظيفه في البناء الثقافي والفكري للوطن.

من أجل ذلك كله دعونا في هذا الملتقى صفوة الدارسين والباحثين المهتمين بهذا التراث، في مختلف الجامعات المغاربية والعربية والغربية، دعونا الجفلى، ولكننا كنا ننتقي.. كنا نختار من نفيد منه ونروي عنه مايتصل بهذا التراث. لهؤلاء الذين لبّوا دعوتنا أتقدم بالشكر الجزيل الوافر. ولكافة الذين ساهموا في إنجاح الندوة ــ أيضاً ــ أتقدم بالشكر الوافر الجزيل، وفي مقدمة هؤلاء السيد عامل صاحب الجلالة على إقليم تطوان الذي مافتىء منذ الندوة الأولى التي دعونا إليها قبل سنوات، يرعى هذا الملتقى ويشمله بكثير من الاهتمام. وأيضاً أحب أن أشكر على رأس الملإ المساعدات القيمة التي خوَّلنا إياها السيد وزير الشؤون الثقافية الأستاذ محمد بن عيسى، في هذه الندوة وفي الندوات السابقة.

وأعود لأكرر شكري للسادة الأساتذة الذين تحملوا مشاق السفر ووعثاءه، وضربوا أكباد الطائرات والسيارات للوصول إلى هذا الشاطىء الجميل المطل على ذلكم التراث العلمي والأدبي في شبه جزيرة إيبيريا

أشكر لكم تفضلكم بالإصغاء، والسلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته.

د. حسن الوراكلي

مقالات وأبحاث حول

التوثيق والتحقيق

تحقيق التراث النحوي الأندلسي :
الواقع والمأمول
[نظرات في تحقيق ثلاثة نصوص نحوية أندلسية]

د. عياد الثبيتي
كلية اللغة العربية ـــ جامعة أم القرى
مكة المكرمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين نبيِّنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد فقد شهد التراث اللغويُّ الأندلسي عناية ملحوظة من قِبَل عدد كبير من الدارسين في كثير من الأقطار العربية والأجنبية فكتب الدارسون عن أعلامه وقضاياه، وحقَّقوا عدداً من نصوصه، ونُشِر ممّا حُقِّق قَدْرٌ طيِّب غير أنَّ تحقيق كثير من تلك النصوص شابه شيءٌ غير قليل من عدم الدِّقَّة في البحث عن نُسَخ الكتاب، والعناية بضبط نصوصه، وإيضاح غوامضه، وربطه بنظائره، وليس التراث الأندلسيُّ بِدْعا في ذلك، فهذه الأدواء يعاني منها كثيرٌ من النصوص التي تنشر من تراثنا كله.

وأتحدث في هذه المناسبة عن ثلاثة نصوص من التراث النحويِّ الأندلسيِّ يتمثل في تحقيق كلٍّ منها شيء مما قلت، ولايعني هذا بحالٍ من الأحوال أنِّي أُقَلِّل من الجُهْد المبذول في تحقيقها على تفاوت فيه. ولن أقف عند كل ما يوقف عنده في كل كتاب منها.

أولا : شرح الجمل لابن عصفور :

شرح الجمل لأبي الحسن بن عصفور من أشهر مؤلفاته فقد نقل عنه أقرانه كابن مالك، وابن الضائع في شرحه الجمْلَ وتعقبه كثيرا. كما نقل عنه تلميذه أبو

حيان، وتلاميذ أبي حيان : المرادي، وابن هشام، وابن عقيل، وكثير من العلماء بعدهم كالشيخ خالد الأزهريّ، والسيوطيّ.

وكانت صلتي بالكتاب قديمة فقد وقفت على نسختين خطِّيتين منه إحداهما مصورة عن نسخة (بني جامع) باسطنبول، والأخرى : مجهولةُ العنوان والمؤلف، وأصلها في جامع المظفر بتعز مبتورة الأول والآخر.

ثُم طُبع الجزء الأول من الكتاب في العراق سنة 1400 هـ بتحقيق الدكتور/ صاحب جعفر أبو جناح[1]، وقدم له الدكتور/ شوقي ضيف فأثنى على الكتاب وعلى تحقيقه ثناء عاطرا، والكتاب جدير بالثناء، وعمل المحقق ــ في ضوء ما تيسّر له من نسخ ــ يستحق التقدير. وأحب أن أؤكد هنا أني أفدت كثيرا من الكتاب ومن هوامشه في تحقيق السفر الأول من كتاب البسيط لابن أبي الربيع، ولكني وقفت في أثناء ذلك على هَنات بعضها يتَّصِلُ بنص ابن عصفور، وبعضها يتصل بالمقدمة التي كتبها المحقق أو بالتعليقات والإحالات التي ذكرها في هوامشه.

وقد حثني على كتابة هذه الملاحظات والاستدراكات أمران ــ كل واحد منهما كافٍ في حملي على التنبيه عليه :

أولهما ــ وأهمها : أنَّ من شرح الجمل لابن عصفور نسخة نفيسة بخط تلميذه، أبي حيان الغرناطي ــ لم يطلع عليها المحقق ــ ولايجوز إعادةُ نشر الكتاب دون الاطلاع عليها، وقد ذكر هذه النسخة بروكلمان ضمن شروح جمل عبد القاهر الجرجاني[2].

وثانيهما : أنَّ لابن عصفور ترجمةً جيدة في الجزء السادس من (ملء العيبة لابن رشيد السبتي) وفيها ما يصحح بعض ماجاء في الترجمة التي صدر بها الدكتور صاحب تحقيقه، وفيها مايؤكد بعض ما رجحه، ولا عتب على المحقق الفاضل في عدم اطلاعه على هذه الترجمة، إذ أن الجزء السادس من ملء العيبة لايزال مخطوطا كما أن ترجمة ابن عصفور فيه جاءت عرضا عند ذكر ابن رشيد فيمن لقيهم بتونس

(1) وطبع الجزء الثاني سنة 1402 هـ.

(2) تاريخ الأدب العربي 205/5.

عند الصدور أبا العباس الكتّاني تلميذ ابن عصفور، قال ابن رشيد : (ومما أفادنيه.. ما علمناه عنه من كتابه الذي ألفه في التعريف [بشيخه] الأستاذ أبي الحسن بن عصفور، وذكر سلفه، وذكر تصانيفه... وأسماه : الدر المنثور في أخبار ابن عصفور)[3].

وسأكتفي بنقل نصين فقط من ترجمة ابن عصفور المشار إليها، أولهما يتعلق بتلقيه العلم، وثانيهما فيه ذكر آثاره، قال ابن رشيد نقلا عن الكتاني : «ولما حصّل الكتاب العزيز شرع في تعلم العربية واللغة، فأول من فتق لسانه بالعربية، وعلمه الاسم والفعل والحرف الاصطلاحي أبو الحسن الدَبَّاج، وهو أول من تَغَرَّس فيه الإمامة في العربية من صغره، ثم انتقل إلى مجلس أبي عليٍّ الشلوبين، وعليه كان مُعَوَّلُه، فلازمه عشرة أعوام إلى أن ختم عليه الكتاب في نحو سبعين طالبا بذهم في الذكاء مع نبلهم، وكانوا من أصحابه فعادوا من تلامذته، وانتقل أكثرهم إلى القراءة عليه. ولقي منه أستاذه أبو عليٍّ في أواخر كتاب سيبويه — وخصوصا في التصريف — عَرَق القربة... وسمعته — رحمه الله — يقول مرارا : ما انتفعت بشيء من قراءتي للعربية كانتفاعي بمطالعتي لنفسي. وكان من أصبر عباد الله على الدؤوب على النظر ليلا ونهارا لا يمل من ذلك»[4].

وقال عن آثار ابن عصفور : «... منها المقرب، والممتع في التصريف، والمفتاح في شرح أبيات الإيضاح، والهلالي : مقدمة في النحو ألفها لقائد هلال، والأزهار — وهو كتاب في تفضيل بعضها على بعض وماقيل فيها، وإنارة الدياجي في شرح الأحاجي التي صنعها أبو بكر بن الصابوني، ومختصر الغرة لابن الدهان في شرح اللمع، ومختصر المحتسب، ومفاخرة السالف والعِذار. وهذه كلّها قد أتمها. ومن الذي قد مات قبل إكماله : شرح الايضاح : انتهى فيه آخر النصف الأول، وشرح المقرب، وشرح الجزولية إلى باب النعت، وكان لايرضاه، وشرح الأشعار الستة، وشرح الحماسة، وشرح المتنبي، وسرقات في الشعراء، والبديع ... قلت[5] : أغفل أبو العباس من ذكر تصانيفه — وهو من أجلها وكان مما يفتخر به —

(3) ملء العيبة 6/ ل 90.

(4) المصدر نفسه 6/ل 90 — 91.

(5) القائل ابن رشيد.

كتاب ضرائر الشعر، وهو فيما بلغني تأليف حسن، وغالب ظني أني سمعت صاحبنا أبا العباس يذكره، وكان عنده منه نسخة، وكان يضن بها، وله شرح الجمل، وغير ذلك، وشرح كراس الجزولي الذي ابتدأه ...ر الذي كَمَّله أبو الحسن الأُبَّدِي، وجاء التكميل أحسن من الابتداء رحم الله المبتدىء والمتمِّم»(6).

وفي هذا النص زيادةُ أثر من آثار ابن عصفور لم يذكره الدكتور صاحب في المبحث الذي عقده لذلك هو : الهلالي، وبيان أن إنارة الدياجي شرح للأحاجي التي صنعها أبو بكر بن الصابوني. وأن شرح أبيات الإيضاح اسمه المفتاح، وقد ظنه الدكتور صاحب كتابين كما أن فيه الإشارة إلى أن ابن عصفور لم يكمل عددا من كتبع منها : شرح الإيضاح، وشرح الأشعار الستة..» ولم تشر إلى ذلك المصادر التي نقل عنها الدكتور صاحب، وفيه أيضا الإشارة الصريحة إلى كتاب ابن عصفور (ضرائر الشعر) ولم يذكره أَحَدٌ — غير البغدادي — كما أشار المحقق.

وأنتقل الآن إلى الحديث عن الجانب الأهم وهو نقد كلام ابن عصفور، فقد اعتمد المحقق في إخراج شرح الجمل على نسختين خطيتين هما :

1) نسخة مكتبة (بني جامع) بتركيا، ورمز لها بالحرف (ج).

2) نسخة مكتبة (الامبروزيانا) بإيطاليا، ورمز لها بالحرف (ر).

وتوصل بعد دراسة النسختين إلى أنهما منقولتان عن أصل واحد. وقد أشرت فيما مضى إلى أني وقفت على نسختين أخريين.

أولاهما : نسخة مكتبة (ولي الدين) بتركيا، ورقمها فيها (2953) كتبها وعلق عليها تعليقات جيِّدة أبو حيان(7) الغرناطي تلميذ ابن عصفور، جاء في آخرها : «كمل والحمد لله... كمله بالنسخ أبو حيان محمد بن يوسف بن حيان النُّفري الأندلسي». وهذه النسخة يجب أن يجعلها المحقق الأصلَ عند إعادته طبع الكتاب.

وثانيتهما : نسخة مكتبة (جامع المظفر) بتعز، ورقمها فيها (311) ومنها

---

(6) ملء العيبة 6/ل 91.

(7) شرح الجمل 1/37 — 41.

مصورة بمعهد المخطوطات العربية بالقاهرة. وهي ناقصة من أولها ومن آخرها[8] لكنها جيدة الخط سليمة من كثير من التحريفات الموجودة في النسختين اللتين اعتمدهما المحقق.

وقد أتاح لي وقوفي على هاتين النسختين الوقوفَ على كثير من التحريفات والأسقاط في شرح الجمل المطبوع، ويعود جزء كبير منها إلى النسختين اللتين اعتمدهما المحقق الذي لم يأل جهدا في التغلب على ما فيهما من معضلات لكن التوفيق لم يحالفه في بعض محاولاته كما لم يحالفه في بعض تخريجاته، وفيما يلي ذكر شيء من ذلك : وسأشير إلى نسخة أبي حيان بالحرف (ف)، وإلى نسخة اليمن ـــ بالحرف (ى).

1) ص 91 س 3 ـــ 4 من المطبوع : «وأما أسماء الشرط والاستفهام فإنّه امتنع فيها أن تكون فاعلة لكون الاستفهام والشرط أخذا صدر الكلام».

قلت : في (ف) : (لهما صدر الكلام).

2) ص 91 س 4 ـــ 5 : «وأما المفعولية ودخول حرف الجر فسائغ فيها».

قلت : في (ف) و(ي) : فشائع فيها).

3) ص 91 السطر الأخير :

«ولـولا نَبْـلُ عَــوْضٍ في خُطُبَّايَ وَأَوْصَالِي»

وعلَّق المحقق على قوله : (خُطُبَّاي) بقوله : «في ر : خطتاي، وهو تصحيف، وفي ج : خطياتي، وهو تحريف».

قلت : جاءت الكلمة صحيحة في (ف). ومثل هذا كثير.

4) ص 92 س 2 : «وَأَمَّا أَيْمَنُ الذي هو اسم مفرد من اليمين».

قلت : في (ف) و (ي) : (من اليُمْن).

5) ص 92 س 4 : «وماكان في حيز ذلك».

وعلق المحقق على كلمة (حيِّز) بقوله: «في ج، ر : خبر، وهو تصحيف».

---

(8) عرف أنها نسخة من شرح الجمل ابن عصفور الصديق الدكتور / حماد الثعالبي.

قلت : بل الذي في (ج) : (حيز) بمهملة بعدها مثناة تحتية بعدها زاي واضحة تماما، وهي كذلك في (ف)، و(ي).

6) ص 92 س 10 : «لأن الحد موضوع لتحديد اللفظ».

قلت : الذي في (ج) و(ف) و(ى) : لتحرير براءين.

7) ص 93 س 1 : «وقولنا : أو ما قوته قوة كلمة يحترز من تأبَّط شَراً».

قلت : في (ف) : (... تَحَرُّزٌ مما هو جملة في الأصل نحو : تأَبَّطَ شَرّا).

8) ص 93 س 18 : «لأن حد الإسم مادل على معنى نفسه [كذا] لا يقتضي أنه لايدل مع ذلك على معنى في غيره».

قلت : في (ف) و(ى) : (... بأنه مادل على معنى في نفسه).

9) ص 94 س : 1 «يشترك (مع) مع الحرف في الدلالة على معنى غيره».

وعلى المحقق على كلمة (مع) بقوله : (زيادة يقتضيها السياق).

قلت : في (ف) و(ي) : (يَشْرَكُ الحرف) فلا حاجةَ إلى هذه الزيادة.

10) ص 96 س 10 : «وما اعترضوه لايقال فيه فعل إلا بتقييد» قلت : في (ف) و(ى) : (وما اعترضوه به).

11) ص 97 س 18 : «لأن المشتق منه قبل المشتق. وفي الانفصال عن ذلك طريقان».

قلت : في (ف) : (لأن المشتق منه قبل المشتق، فيكون كل واحد منهما قبليا بعيدا، وفي الانفصال عن ذلك طريقان).

12) ص 104 س 8 ــ 10 : «فكأني قلت : أواخر الكلم لعوامل مختلفة، ويمكن أن يكون النحويون سموا هذا النوع من التغير إعرابا إمَّا لمجرد كونه تغيُّرا أو لما يقع به من تَبَيُّن المعاني».

قلت في (ف) : (لعوامل مختلفة، نحو : قام زيد، وخرج بكر، ومضى محمد، وسُمِّي هذا النوع من التغيير إعرابا لمجرد كونه تغييرا أو لما يقع به من تبيين المعاني).

13) ص 105 س 12 ــ 13 : «أما الأسماء فمعربة كلها إلاّ ما أشْبَه الحرفَ كالمضمرات، والموصولات، وأسماء الشرط، فإنَّها كلَّها أشبهت الحرفَ في الافتقار،

لأنَّ المضمر يفتقر إلى مفسِّر، والموصولات تفتقر إلى صلات، وأسماء الاشارة تفتقر إلى حاضر».

قلت : قوله : (وأسماء الشرط) هكذا في (ج)، وهو خطأ من السهل إدراكه فلو تأمل المحقق قول ابن عصفور : (وأسماء الاشارة تفتقر إلى حاضر)، وقوله بعد ذلك : (أوْ تَضَمَّن معناه كأسماء الشرط، فإنها تضمنت معنى (إن) الشرطة...) لأدرك أنَّ صواب العبارة : (كالمضمرات، والموصولات، وأسماء الاشارة...) وقد جاءت العبارة صحيحة في (ف).

14) ص 105 س 18 ــ 20 : «ألاَ تَرى أنَّك إذا قلت : يازيدُ، فإنّك (ناديتَ مخاطبا) والخطاب إنَّما ينبغي أن يكون بالضمائر»

قلت : في (ف) : (... يازيدُ أنَّك تخاطب).

15) ص 108 س 9 ــ 10 : «وأمَّا التنوينُ فيكون للتمكن، وهو الذي يلحق الاسم».

قلت : في الكلام سقط، جاء في (ف) : (وأمَّا التنوين فينقسم ستة أقسام : تنوينُ تمكين، وتنوين تنكير، وتنوين مقابلة، وتنوين عوض، وتنوين ترنم، والتنوين الغالي، فتنوين التمكين هو التنوين الذي يلحق الاسم).

16) ص 108 س 18 : «والدليل على أنه ــ تنوين المقابلة ــ جرى مجرى النون أنَّك إذا سَمَّيْتَ حكيْتَ حالَه التي كان عليها كما يبقى التنوين في الزيدين».

قلت : (التنوين) كذا في (ج)، وهو تحريف صوابه (النون) كما في (ف).

17) ص 110 ــ 111 :

«أفد الترحل غير أنَّ ركبانا لما تزل برحالنا وكأنْ قدن

انفردت الأسماء بتنوين التمكين..»

قلت : جاء في (ف) بعد البيت : (والتنوين الغالي هو الذي يلحق القوافي المُقَيَّدة، وهي كلُّ قافية ليس بعد حرف الروى منها حرفُ إطلاق. مثال التنوين الغالي في الأسماء قوله :

* وقاتم الأعماق خاوي المخترقن *

ومثال كونه في الأفعال قوله :

* ويعدو على المرء ما يأتمرن *

ومثال كونه في الحروف :

* قالت بنات العم ياسلمى وإنن *

وانفردت الأسماء...)

18) ص 117 س 4 : «وترفع الفعل إذا لم يدخله ناصب ولا جازم».

قلت : في (ف) : (إذا لم يدخل عليه).

19) ص 118 س 10 ــ 12 : «... فالفتحة تكون علامة الخفض في كل اسم وُجِدَت فيه عِلَّتانِ فَرْعِيَّتان من عِلَلٍ تسعٍ أو عِلَّةٌ تقوم مقام علتين. والعلل التسع : العدل، والتعريف، والصفة، والتأنيث، والعجمة، والتركيب، والجمع الذي لانظير له في الآحاد، ووزن الفعل، وزيادة الألف والنون. والعِلَّةُ التي تقوم مقام علتين : التأنيث اللازم، وهو التأنيث بالهمزة في حمراء، وبالألف في نحو : حبلى. والجمع الذي لانظير له في الآحاد، وهو ماكان على وزن مفاعلَ أو مفاعيل...»

قلت : قوله : (الجمع الذي لا نظير له في الآحاد) كذا في (ج) و (ف) في الموضعين، وكان ذلك خليقا باستيقاف المحقق، فكون الاسم جمعا لانظير له في الآحاد علَّةٌ واحدةٌ تقوم مقام علتين في منع الصرف فكان ينبغي ألاَّ تذكرَ مع التعريف، والتأنيث المطلق، والوصفيَّة أو يُذْكَرَ الجمعُ مطلقا ضمن العلل التسع، فإذا ذُكِرَ عِلّةً تقوم مقام علتين قُيِّد بكونه لا نظيرَ له في الآحاد. قال أبو عليٍّ الشلوبين ــ شيخُ ابن عصفور (... والجمع لا كله بل جمع التكسير منه، وتأثيره مع عدم النظير في الآحاد العربية)[9].

20) ص 122 س 6 ــ 9 : «فالجواب أنَّه لولا مااتُّبِعَ فيه ما قبل الآخر تنبيها على أنَّ العينَ كانت محلا للإعراب في حال الانفراد لكان كذلك، ونظير ذلك ابنُمُنْ، لأنَّهم يقولون : جاءني ابنُمُن، ورأيت ابنَمَن، ومررت بابِنِمِن..»

---

(9) التوطئة ص 273، وانظر ما ينصرف للزجاج ص 46.

قلت في (ف) : (.. لولا ما اتبع فيه ما قبل الآخر الآخِرَ... ونظير ذلك ابنمُ، لأنهم يقولون : جاءني ابنُمٌ، ورأيتُ ابنَماً، ومررت بابنم..)

21) ص 122 س 15 : «ولما اتبعوا في هذه الأسماء ما قبل الآخر».

قلت : في (ف) : (ما قبل الآخر الآخر..)

22) ص 123 س 11 : «وَلِمَ نُصِبَ بالكسرة والياء وحذف النون وليست من جنس الكسرة».

قلت : هذا الكلام لا يستقيم بحال وفيه سقط أفسده، والصواب كما في (ف)، (ولم نصب بالكسرة والياء وحذف النون وليست من جنس الفتحة، ولم خفض بالفتحة وليست من جنس الكسرة..)

23) ص 124 ــ 125 : «فإذا أضفت أو وقفت وقع الفرق في المنصوب».
قلت : في الكلام سَقْطٌ ففي (ف) : (فإذا أضفت أو وقفت وقع الفرق بين التثنية والجمع في المرفوع بما قبل، ولايقع الفرق في المنصوب).

24) ص 151 س 2 : «وذلك في لغة خثعم وهي فخذ من طي».

قلت : لم يتنبه المحقق إلى أنَّ هذا وهَمٌ من ابن عصفور ــ رحمه الله ــ.

25) ص 158 س 9ــ 10 : «والظروف والمجرورات إذا قويت فيها جَنَبَةُ الفعليّة وذلك أن تقع أحوالا نحو : جاء زيد وعليه ثوبه».

قلت : الذي في (ف) : (جاء زيد عليه ثوبه)، وهو الصواب.

26) ص 160 س 3 ــ 5.

«وَلابد من عوجاء تهوى براكب   إلى ابن الحلاج سَيْرُها الليلَ قاصِدِ

قالوا معناه : قاصِدٍ سيرُها، إذ لو لم يكن كذلك لقال : قاصده.

أَمَّا قول الزَّباء..»

قلت : في (ف) : (... لقال : قاصده، وهذا كله لاحجة فيه لأنه متأول. أما قول الزباء...)

27) ص 161 س 12 : «لأن الفضلة مما يستغنى عنها، والعمدة مما لا يستغنى عنها».

قلت : في (ف) : (لأن الفضلة ما يستغنى عنها، والعمدة ما لا يستغنى عنها).

28) ص 167 س 7 ــ 10 : «وبعض العرب يلحق الفعل علامة تدل على تثنية الفاعل وجمعه، وهي لغة ضعيفة، فمن ذلك قول الشاعر :

يلومونني في اشتراء النخيل أهلى فكلهم يعذل

ولو جاء على الفصيح لقال : يلومني

قلت : في (ف) و(ى) : (... قول الشاعر :

ولكــن ديــا في أبــوه وأمــه بحوران يعصرن السليـط أقاربـه

وكذلك قول الشاعر :

يلومونني..

ولو جاء على الفصيح لقال : يعصر السليط، ويلومني).

29) ص 173 س 2 ــ 4 : «وتقول في جمع التي : اللائي، واللاتي، واللواتي، وإن شئت حذفت الياء في جميع ذلك. واللات بتاء مكسورة واللاتْ بتسكينها».

قلت : في (ف) و(ى) : (.. واللاَّي بياءٍ مكسورة، واللاَّيْ بتسكينها) وهو الصواب.

30) ص 185 س 13 ــ 14 : «وإن تعلَّق المعنى لم يجز حذفه نحو : مررت بالذي مررت به، لايجوز : الذي مررت..»

قلت : هكذا جاءت العبارة (تعلق المعنى) فلم نستفد شيئا، وجاء الحكم على المثال : مررت بالذي مررت به بعدم جواز حذف العائد المجرور مخالفا للمعروف، وصواب العبارة ماجاء في (ف) و(ى) : (فإن تعلقا بمختَلِفَيْ المعنى لم يجز حذفه نحو : نزلت بالذي مررت به لايجوز : الذي مررت).

31) ص 185 س 14 ــ 15 : «لايجوز : الذي مررت إلا في ضرورة شعر نحو : أبلغا خالد بن نضلة».

وعلَّق المحقق على الشاهد بقوله : (لم أستطع تبين الشاهد وقراءته، كما لم أجد له ذكرا فيما رجعت إليه من مظان).

قلت : جاء الشاهد واضحا في (ف) و(ى) :

فأبلغا خالد بن نضلة وال مرءُ مُعْنًى بِلَوْمِ مَنْ يَثِقُ

أراد : من يثق به فحذف) والبيت من شرح التسهيل لابن مالك 1/ 231.

ولعل في النماذج التي أسلفت ما يبين بوضوح ضرورة الحصول على النسختين المشار إليهما أو نسخة أبي حيان ــ على أقل تقدير ــ قبل إعادة طبع الكتاب.

ويشبه شَرْحَ الجمل في هذا بُغْيَةُ الآمال في معرفة النطق بجميع مستقبلات الأفعال لأبي جعفرٍ اللَّبْلِيِّ فقد نُشِر في تونس بتحقيق الأستاذ جعفر ماجد عن نسخة هي إلى الرداءة أقرب وله نسخة نفيسة جدا منسوخة سنة 690 هـ ــ في حياة مؤلفها ــ بخط نسخيٍّ جميل تامَّة الضبط بمكتبة بانكي بور بالهند ــ ومنها مصورة بمركز البحث العلمي بجامعة أم القرى بمكة.

ثانيا : الملخص في ضَبْطِ قوانين العربية ــ الجزء الثاني :

كتاب الملخص في ضبط قوانين العربية من كتب ابن أبي الربيع ذائعة الصيت، عرف الأقدمون من سلفنا مكانته السامقة فأولوه من العناية كِفَاءَ ذلك، ونهد إلى تحقيقه الدكتور / علي بن سلطان الحكمي فصنع خيرا، وكان حصل بتحقيق جزئه الأول على درجة الدكتوراة، وطبع سنة 1405 هـ، وقد تيسر لذلك الجزء قدر كبير من جودة في الطبع، وعناية في الضبط، وتثبت في كثير من دقائق العلم ومسائله، وكان المأمول أن يلقى الجزء الثاني مثل ما لَقِيَ الأول من العناية إن لم يزد، فموضوعه ــ أو غالب أبوابه ــ علم الصرف، وهو علم وعر المسالك، لحاجته إلى ادراع اليقظة، واشتمال الصبر، والجد في البحث عن نواد الأبنية وغرائب التراكيب، غير أنَّ المحقق ــ وإن كان أحسن في مواطن ــ فقد قَصَّر في مواطن كثيرة، فجاء العمل في الكتاب دون المأمول. وقد بدا ذلك واضحا جليا في الأمور الكلية التالية، وسأذكر بعد إيرادها نماذج منها :

1) أحسن المحقق إذ قدم في تحقيق الجزء الثاني نسخة الاسكوريال رقم 110 التي قرئت على المؤلف فقد جاء في تمامها قولُ ناسخها محمد بن عباد بن محمد بن خيار المخزومي (أكملت جميع هذا الكتاب بالقراءة على مؤلفه رضي الله عنه ضحى يوم الثلاثاء الخامس من شهر رمضان المعظم من سنة ثلاث وثمانين

وستمائة..) على نسخة الزاوية الحمزية المنسوخة سنة 720 هـ. واعتمد ــ بجانب هاتين النسختين ــ على نسختين أخريين، لكنه لم ينص على جَعْلِه نسخةً منها أصلا، وكان المنتظر أن ينص على اتخاذ نسخة الاسكوريال المذكورة أصلا، ونجم عن ذلك المفاسد التالية :

1) اضطربت صيغة الاحالة إلى النسخة الأولى ــ الاسكوريال رقم 110 ــ فقد عبر عنها ب (أ) في كثير من الصفحات، منها : 56، 58، 104، 116، 134، 136، 127. وعبر عنها بالأصل في صفحة 82، ويبدو أنه كان ينوي جعلها الأصل، إذ أشار إلى أرقام صفحاتها المخطوطة في مطبوعه غير أنَّه لم يكن دقيقاً في ذلك، ويتضح ذلك مما يلي :

أ) أخطأ في مكان بداية الصفحة في ص 113، 123... إلخ

ب) وضع خطا مائلا ولم يضع رقم الصفحة في صفحات : 54، 57، 74، 80... إلخ

ج) لم يضع رقما ولا خطا في صفحات : 86، 87، 121.

2) لم يكن المحقق دقيقا في إثبات الخلافات بين النسخ التي اعتمدها، وتكفي نظرة إلى الصفحات المصورة من النسخ في أول الجزء الثاني للتحقق من ذلك.

3) أثبت المحقق ــ في مواطن كثيرة ــ الخطأ البَيِّنَ في أصل الكتاب، وأشار أحيانا إلى الموجود في نسخة أخرى، وهو الصواب الذي لامرية فيه، وسأكتفي بَعْدُ بذكر نماذج من ذلك.

4) أَخَلَّ المُحَقِّقُ بِضَبْطِ كثير من الأبنية، والأمثلة، والشواهد، بل قَلَّ أَنْ يَضْبِطَ بناءً، ووقع في أخطاء كثيرة في حين أن نسخة الأسكوريال المشار إليها دقيقة الضبط إلى درجة كبيرة.

5) كثرت الأسقاط في المطبوع مما هو ثابت في نسخة الأسكوريال، ولم يقتصر ذلك على حرف أو كلمة بل تجاوز ذلك في بعض الأحيان إلى أسطر.

فإذا أضفت إلى كل هذا عجلةً بدت آثارها جَلِيَّةً واضحة في كثير من جوانب عمله ــ بل لعل الأمور السابقة أيضا ثمرةٌ من ثمارها ــ كالتعليق على بعض المسائل

بما يدل بوضوح على عدم فهمها، وعدم الدقة في عدد من الاحالات تبَيَّنَتَ مدى حاجة هذا الجزء إلى أن يُعادَ تحقيقُه تحقيقا علميا. وهذه نماذج مما أشرت إليه :

1) ص 27 س 1 : «وصلى الله على سيدنا محمد».

قلت : هكذا بدأ الجزء وأسقط (بسم الله الرحمان الرحيم) وزاد الواو قبل (صلى)، والذي في النسخ (أ) و(ب) و(ج) اللواتي أثبت في صدر تحقيقه صورةً للوحة الأولى من كل واحدة منهن : (بسم الله الرحمان الرحيم. صلى الله...)

2) ص 27 س 2 ــ 3 : «قال الشيخ الأستاذ... القرشي»

وعلَّق المحقق بقوله : (مابين الحاصرتين من «ب» و«ج» و«د»).

قلت : الصحيح أنَّه سَقَط من (أ) و(ج) و(د) والنسخة الوحيدة التي ثبت فيها هي (ب) كما هو مبين في الراموز المثبت في صدر التحقيق.

3) ص 29 س 8 : قال ابن أبي الربيع : «ونحو قول الشاعر :

أرض من الخير والسلطانُ نائيةٌ   الأطيبانُ بها الطُّرْثوثُ والضَّربُ

قلت : ضبط المحقق (السلطان) بالضم، وصوابه الكسر، وضبط (الأُطيبان) بالضم أيضا، والصواب الكسر، والكلمتان مضبوطتين في نسخة الأسكوريال ضبطا صحيحا.

4) ص 31 س 3 : «الفصل الأول : مواضعها»

قلت : في (أ) و(ب) و(ج) : (في مواضعها).

5) ص 31 س 11 : «وكذلك اصطب الماء معناه : استعد».

قلت : في (أ) : (استعده)، وضبط المحقق (اصطب) بتشديد الطاء.

6) ص 35 س 12 : «الرابع : الأمر من الفعل الثلاثي».

قلت : في (أ) : (... الأمر من الفعل الثلاثي الذي بعد حرف المضارعة منه ساكن).

7) ص 41 س 7 ــ 8 : «ولا تلحق ــ يريد مدة الانكار ــ ماكان على حرف، وإنَّما تلحق مايصح الوقوف عليه، فإنَّها للزومها ألف الوصل صار بمنزلة قد».

قلت : في (أ) : (ماكان على حرف إلاَّ لامَ التعريف فإنَّها للزومها ألف الوصل صارا بمنزلة قد).

8) ص 42 س 11 : «وأما ما حذفت لامه نحو : أن (كذا) تق أق. فالوقف عليه بهاء السكت»

قلت : في (أ) : (وأما ما حُذِفَتْ فاؤه مما حُذِفَتْ لامه) وصواب (أن) : إنْ.

9) ص 43 س 11 : «ولا تلحق في الغالب إلاَّ ما الاستفهامية».

قلت : في (أ) : (ولا تلحق (ذا) في الأغلب إلاّ (ما) ..)

10) ص 43 س 11 ــ 12 : «فإذا وقفت على ما اتصل بحرف الجر من هذا وقفت بالهاء وقَفَ البَزِّيُّ.

قلت : في (أ) : (... وبغير هاء وقَفَ البَزِّيّ).

11) ص 45 س 5 : «ومن العرب من لايبدلها في الوقف».
قلت : في (أ) : (... من لا يبدلها هاء في الوقف).

12) ص 45 س 8 ــ 9 : «... فالوقف على هيهاة بالهاء أقيس فيمن فتح الياء الأخيرة».

قلت : في (أ) : (بالهاء أقيس فيمن فتح التاء).

13) ص 46 س 5 : «ومن قال : بالكسر فهو جمع هيهاة المفتوح التاء».
قلت : في (أ) : (ومن قال هيهاتِ بالكسر).

14) ص 46 س 18 : «وأمالها حمزة والكسائيُ في الأحوال الثلاثة».
قلت : في (أ) : (وأمالها حمزة والكسائيُ في الوقف في الأحوال الثلاثة).

15) ص 47 س 2 : «فلا ترى أمر سدى».
قلت : في (أ) : (.. أمرا)، وهو الصواب، وبعد الشاهد في (أ) و (د) : (وهي مقصورة).

16) ص 48 س 1 : «فإن كان معربا لا ينصرف نحو : أفعى وأفعو وقفت عليه بالألف».

قلت : لم أجد قوله (أفعو) في (أ) ولا في (د)، وهو إقحام مفسد لما قبله.

17) ص 48 س 2 : بعد الكلام السابق ــ : «وحكى إبدالُ الألف ياء، وحُكِي أفعى وأفعو».

قلت : في (أ) : (وحكى إبدال الألف ياءً وواواً، حُكِي، أَفْعَيْ وأَفْعَوْ) فأسقط (واوا)، وكان ينبغي أن يضبط الكلمتين كما ضبطتا في (أ) الأولى (أَفْعَيْ) بياء بعد عين مفتوحة، وهي لغة عزاها سيبويه في الكتاب 4/ 181 إلى (فزارة وناس من قيس) و(أفعو) بواو، وهي لغة بعض طيء كما ذكر سيبويه في الكتاب 81/4.

18) ص 49 س 5 ــ 6 : ويجرى : رأيتُ قاضيا مَجْرى رأيت راكبا في حذف التنوين، وكذلك ياقاضي يجري مجرى القاضي...»

قلت : في (أ) : (... فجرى : رأيت راكبا في حذف التنوين وإبداله ألفا، كما يجرى رأيت القاضي مجرى رأيت الراكب وكذلك ياقاضي).

19) ص 57 س 17 ــ 18 : «والكسر لايكون إلاّ إذا كان قبل الهاء كسرة أو ياء ساكنة نحو : عليهم جريا مجرى بهم».

قلت : في (أ) : (... قبل الهاء كسرة أو ياء ساكنة، فالضم هو الأصل، فإن كان قبل الهاء ياءٌ ساكنة نحو : عليهم جريا مجرى بهم).

20) ص 58 س 3 : «... وأَمَّا بِكُمْ فالأشهر فيه أَنَّه بمنزلة ضَرَبَكم، كذلك عليهم».

قلت : في (أ) : (وكذلك عليكم).

21) ص 63 س 3 : «على لغة :

* جعَلَ القَيْنَ على الدف إبر *

قلت : هكذا ضبط المحقق (القَيْنَ) بالنصب، والصواب الرفع.

22) ص 72 س 6 : «... فإن المتبعين يرجعون هنا إلى الضمير، فيقولون : فسره وعضه».

قلت : في (أ) : (... يرجعون هنا إلى الضم...).

23) ص 75 س 2 ـــ 3 : «وكذلك قول الشاعر :

* وباب منتصبا وما تكردسا *

قلت : ضبط المحقق (منتصبا) بكسر الصاد، وقال في الهامش :

(والشاهد تسكين الصاد في «منتصبا»...) وهو في (أ) مضبوط بسكونها.

24) ص 76 س 4 :

«فاليوم أشربُ غير مستحقب إثما من الله ولا وَاغِـلُ»

قلت : ضبطه المحقق برفع «أشرب» في حين قال في الهامش :

(والشاهد أنه سكَّن آخر المضارع المرفوع في الوصل) وجاء الفعل مضبوطا بسكون الباء في (أ).

25) ص 76 س 5: لأن رفع بمنزلة عضد، وعضد يسكنه جميع العرب».

قلت : هذا تحريف صوابه (لأن «رَبُغَ» بمنزلة عَضُدَ...) كما جاء في (أ)، والمراد أن الراء والباء من آخر الفعل (أشرب) والغين من (غير) ثلاثة الأحرف مجتمعة (رَبُغَ) بمنزلة (عَضُد) فكما يُسَكِّنونَ الضاد سكَّن الشاعر الباء.

26) ص 8 س 6 ـــ 7 : عند الحديث عن الجمع بين ساكنين إذا كان الأول حرف مد ولين والثاني مدغما : «وإنما تحملوا ذلك إذا كان في كلمة واحدة، لأنهم لو حذفوا لكان الحذف لازما، وكان يلتبس، ألا ترى أنهم لو قالوا : دابّة لاحتمل أن يكون على وزن فَعِلَ بكسر العين».

قلت : في (أ) : (.. لو قالوا : دَبَّة) وهو الصواب.

27) ص 80 س 8 بعد الكلام السابق مباشرة : «... وإذا كان ذلك من كلمتين، وليس الحذف بلازم».

قلت : في (أ) : (... من كلمتين لم يكن لبس، وليس الحذف بلازم).

28) ص 80 س 20 : «وأمَّا الواوُ فإن كان ضمير جميع أو علامةَ جمع، نحو : هؤلاء مصطفوا الله ورأوا الهلال...»

قلت : في (أ) : (ورَوُا الهلال).

29) ص 82 س 5 : «... وتقول : سؤال، ولا تقلب الثانية ياء لأن العين لا تختلف واللام تختلف».
وعلق المحقق على (سؤال) بقوله : (هكذا جاءت الكلمة في الأصل وسائر النسخ).
قلت : لم يفطن إلى أن الهمزة مضبوطة في (أ) بالتشديد بعد السين المضمومة فلا إشكالَ و لم ينتبه المحقق إلى قول المؤلف بعد ص : 91 : (وجاء سَال، لأن العين تختلف) وانظر أيضا ص 37.

30) ص 87 س 10 : «وقالوا : لا منسوة، وقلبوا الهمزة واوا، و لم يستثقلوا الواو المشددة».

قلت : في (أ) : (وقالوا : لامنسوة..).

31) ص 91 س 5 : «وتقول في مثل قِمَطْر من قرأ : قِرَأْيٌ ولا تدغم».

قلت : في (أ) : وتقول في مثل جَعفر من قَرَأَ قِرأْيٌ، والأصل : قَرْأأٌ فاجتمعت الهمزتان في كلمة واحدة والثانية طَرَفٌ فتبدلها ياءً ثم تقلبها ألفا لتحركها وانفتاح ما قبلها، وتقول في مثل قمطر..)

32) ص 96 س 13 : «وما ذكرته من الصدى قياس استدلال لأني أقول لما كان المصدر مقصورا بكسر العين والصفة على فعل كان المصدر مقصورا»
قلت : في (أ) : (... قياس استدلال لأني لا أقول لما كان الفعل على فعل بكسر العين والصفة على فَعِل كان المصدر مقصورا، لأن المصدر هو الأصل).

33) ص 96 س 15 : «ويحكم على اللام بالياء حتى يقومَ دليلٌ من اشتقاق أو تصريف، ومثال السماع : الغني...»
قلت : في (أ) : (من اشتقاق أو تصريف كما يحكم على العين بالواو. ما لم يقم دليل من اشتقاق أو تصريف، ومثال السماع : الغنى).

34) ص 97 س 2 ـــ 3 : «... لأن فُعالا بضم الفاء في الأصوات كثير، قالوا : الصِّياح والنباح».

قلت : من (أ) : (.. بكسر الفاء وضمها).

35) ص 105 س 4 «أن تكون على حرفين وياء شية، فهو يرد فيه المحذوف».

قلت : في (أ) (على حرفين وتلك شية).

36) ص 105 س 7 : «والأصل في شيه مثل وعده».

قلت : في (أ) : (والأصل : وشية مثل وعده).

37) ص 111 س 12 : «... أن تحذف الياء الساكنة فتصير قُصَى، فتقول في النسب : قُصَوَى كما تقول في هُدَى : هُدَوي»

قلت : في (أ) (تحذف الياء الساكنة فيصير قُصَي، [كذا]، تتحرك الياء قبلها فتحة فتنقلب الياء ألفا فيصير قُصَى، فتقول : قُصَوِيّ).

38) ص 115 س 2 : «وجعل قول العرب في بني زينة أصلا قاس عليه ما آخره ياء».

قلت : في (أ) : (... قول العرب زنوياًّ في بني زينة أصلا).

39) ص 125 س 15 ــ 16 : «وكذلك القياس في كنت، تقول : كنتيا»

قلت : في (أ) : (كونيا) وهو الصواب.

40) ص 160 س 5 : «وقالوا في مغرب الشمس : مغيربان جرى على مكبر».

قلت : في (أ) : (...مغيرباً جرى).

41) ص 283 س 5 : «وتقول مستمال كما تقول : يستميل».

قلت : في (أ) : (.. كما تقول : يستمال) وهو الصواب.

42) ص 284 س 12 ــ 14 : «نحو أسود وأبيض هو على وزن أخاف وأهاب في الأصل، لأن الأصل أهيب وأخوف فأُعِلّ الفعلُ، وإنما ينظر في مثل هذا إلى حالته».

قلت : في (أ) : (... فأُعِلّ الفعل وصُحِّح الاسم ليكون ذلك فارقا بينهما وكذلك إبْيَن هو على وزن أخوف إذا أمرت ــ فصححوا الاسم وأُعَلُّوا الفعل، وإنما ينظر).

43) ص 286 س 8 ــ 9 : «... صح لمخالفته الفعل نحو : صُوَرَى وحيوي».

قلت : في (أ) : (صُورى حَيَدى) وهو الصواب، وجاء صوابا في ص 299.

44) ص 320 س 3 : «ولو بنيت من رَدَّ مثل كلفته لقلت رَدَدْتَه».

قلت : في (أ) : (مثل خِلَفْنَهُ لقلت : رِدَدْنَهُ).

45) ص 324 س 5 : «وادغامها في الراء وفي اللام يكون بغنة»

قلت : في (أ) : (... يكون بغنة وبغير غنة ولم يقرأ إلاّ بغير غنة).

وأعود الآن إلى ما أشرت إليه من أن التعجل حمل المحقق على التعليق على بعض المسائل بما يدلّ صراحةً على عدم فهمهما :

1) ص 94 س 2 ـــ 3 : «أن تكون الهمزة منقلبة عن ياء زائدة للالحاق، نحو علباء، فليست الهمزة بأصل، لأنهم قالوا : بالسمهري المغلب».

قلت في (أ) : (بالسَّمْهَرِيِّ المُعَلَّب) بالعين المهملة، وكان يمكن أن أُظُنَّ (المغلب) خطأً طباعيا لولا أنَّ المحقق علَّق على ذلك بقوله : (المغلب : الذي يُغْلَبُ كثيرا، ومنه شاعر مُغَلَّب)،

وهذه من البعد عن (علباء) بالوضع الذي ترون، وابن أبي الربيع يشير إلى قول امرىء القيس :

وظـل لـثيران الصريم غماغـم يـداعبها بالسمهـري المُعَـلَّب

قال شيخه أبو علي الشلوبين في شرح الجزولية (الكبير) 488/1 : (دليل زيادتها ـــ قولهم : «بالسمهري المعلّب، فسقط ما بعد الباء من علباء فَدَلَّ على زيادتها).

2) ص 128 س 13 ـــ 15 : «... وتقول في الأعراب : أعرابيا، ولا تقول، عربيا، لأنك لاتريد النسب إلى العرب، وإنما تريد النسب إلى الفصحاء منهم، قال سيبويه : لأنَّه ليس له واحد على هذا المعنى».

وعلق المحقق على ذلك بقوله : (المصدر السابق [يريد سيبويه 80/2 ـــ صحته ـــ 2/ 89]، وقد عزا سيبويه هذه اللغة لبني أسد). ويحار المرء عندما يجد أن كتاب سيبويه ليس فيه في النسب إلى (أعراب) سوى لغة واحدة، وإن كان فيه : (وتقول في الإضافة إلى أُناس : إنساني وأُناسِيّ، لأنه لم يُكَسَّر له إنسان، وهو أجود القولين) ولم ينسب إلى أحد أبا من الوجهين.

3) ص 164 س 2 ــ 4 : «في جمع فَعْلَة» قال ابن أبي الربيع «... وأما الكثير فإن كان مخلوقا فبين واحده وجمعه إسقاطُ التاء، نحو : تَمْر، فإن كان مصنوعا جُمِع على فِعال، نحو : جِفان..»
وقال المحقق تعليقا على ذلك : (الجَفْنُ : ضد السيف، ويجمع على فعال، وفعول)، و لم يفطن إلى أن (جفان) في كلام ابن أبي الربيع جمع جَفْنَة.

ثالثا : الإفصاح ببعض ماجاء من الخطأ في كتاب الإيضاح :

هذه رسالة صغيرة هي الأثر الوحيد الذي نعرف وجودَه لأبي الحسين بن الطَّراوة السَّبئي، وكانت صلتي بها قديمةً منذ انشغالي بابن الطراوة. انتسخت مصورةَ نسختها الوحيدة المحفوظة بمكتبة الأسكوريال منذ ذلك الزمن وكدت أنتهي من تحقيقها غير أني لم أستطع ــ آنذاك ــ التغلب على بعض مشكلاتها ثم شجرتني عنها الشواجر حتى كان عام 1409 هـ أنجزت تحقيقها وحمدت الله أني لم أتسرع بنشرها قَبْلُ، وقد أبلغني الزميل الدكتور/ صاحب أبو جناح أن الدكتور / كاظم بحر المرجان انتهى من تحقيقها، ثم أرسل إلى الدكتور / حاتم الضامن ــ جزاه الله خيرا ــ نسخةً من تحقيقه وقد اقتضب الكلام في مقدِّمته اقتضابا شديدا وسوغ ذلك بقوله : (لم أتحدث بالتفصيل عن ابن الطراوة، وكتابه الإفصاح إذ فصَّل فيهما القول الأستاذان الفاضلان : الدكتور / محمد إبراهيم البنا في كتابه (أبو الحسن بن الطراوة وأثره في النحو) تونس 1980. والدكتور / عياد عيد الثبيتي في كتابه : (ابن الطراوة النحوي) السعودية 1982، وقد أفدت منهما كثيرا إذ لهما فضل السبق في الحديث عن ابن الطراوة).

فكنت أتمنى أَنْ أجد في عمل الدكتور / حاتم في تحقيق تلك الرسالة التي لاتزيد عن بضع وثلاثين ورقة ما يدفع ما بدأت تلوكه الألسنة عن عدد من تحقيقاته الأخيرة، بيد أَنِّي وَجَدْتُ في تحقيقها ما يؤكد بوضوح تعثرا في قراءة النص في مواطن عديدة، وتغييرا لا إشارة إليه، ولا وجهَ قبول له، وتقصيرا بينا في تخريج الشواهد، ومع شيء من الخطأ في الضبط، ويسير من السقط، وأفدحُها عندي تغيير النص ثم التَّعَجُّل في قراءته، ولعل له عُذْراً ليس محمودا في قوله : (وأخيرا أُقَدِّمُ خالص شكري إلى تلميذي النجيب زهير عبد المحسن لمساعدته لي في نسخ مخطوطة الكتاب)، ولست أريد أن أُحَمِّلَ الدكتور / زهير وزرا لا أدري

مبلغ حظه منه لكني لاأستطيع أن أصمت عن شكري على صواب كثير له من غير ما شلكٍ نصيب منه.

أ ـــ التعثر في قراءة النـص :

1) ص 24 س 3 : «لأن المخبِر يأتي بالقوة إلى إخراج المخبَر من جملة شيء إلى إيجابه أو نفيه».
قلت : الصواب : (من جَهْلَة شيء).

2) ص 33 س 8 : «دون إتقان ما فيها، ومقاصد ما في اللسان ومعانيها»
قلت : في الأصل : (إتقان مبانيها، ومقاصدها في اللسان).

3) ص 35 س 13 ـــ 15 : «فأعتل بقوله : «أجنبية من الصلة» ولم يفطن لما في الفاء من ربط الصلة».

قلت : في الأصل : (من ربط العِلّة).

4) ص 38 س 13 ـــ 14 : «وقالوا : أعطيت في نأمتهم وحملت عن سبيهم، وشددت فيه على حلمهم».

قلت : في الأصل : (... أعطيت في نائبتهم، وحلمت عن سفيهم وشددت... على حليمهم).

5) ص 40 س 5 : «لأنها قالت : عسى الغوير أبؤسا في أمر تجوزه، ثم ثبت عندها ذلك المتوقع».

قلت : في الأصل (في أمر ما تَحْرُزُه..)

6) ص 55 س : «ونحن نرتابُه عن هذه الزلة»

قلت : في الأصل : (... نربأ به...)

7) ص 58 س : «وكذلك يقال لكل سمعاني علم : طالب، ولايذكر العلم، ولكل نافذٍ في المعرفة : واحد، ولكل مسر وباع».

وعلق علي (وباع) بقوله : (كذا في الأصل).

قلت : في الأصل : (ولكل مسرف : باغ).

8) ص 80 س 12 ــ 13 : «واستشهد... بقول الزجاج [في]...» قلت : في الأصل : (بقول الراجز) فحرف وزاد في بين علامتي زيادة.

9) ص 78 س 17 ــ ص 79 س 1 : «بل كل واحد من الكلامين صحيح المعنى، قائم الغناء، سريع الدلالة».

قلت : في الأصل : (... مترع الدلاء).

10) ص 89 س 9 ــ 12 : «ونحو قوله :

بعيرك خير أين كم أنت حجة فقلت لها : لأمر بعد روح

بعد قوله :

تقول ابنة البكري لما تبينت تخضخض دامس وابيضاض سح

وعلق المحقق على ذلك بقوله : (لم أقف على البيتين، وهما مختلا الوزن).

قلت : في الأصل (

.... فقـلت لها لامَرٍّ بَعْدَ بُـرُوحِ

.... تَخَضْخُضَ رأسي وابيضاضَ سَميحي)

وكأن صدر أولهما في الأصل : (بعيدك خير) ــ وأحسب صوابه : (بعهدك خَيِّر).

ب ــ **التحريف** : وقد يكون أثرا لسابقه، ولا يبعد أن تكون الأخطاء الطباعية ذاتَ أثر فيه، واكتفى بنماذج منه :

1) ص 17 س 1 : «واقتربنا حسبة إليه».

قلت : الذي في الأصل : (وانتدبنا..)

2) ص 21 س 1 : «قال المؤلف في هذا الكتاب».

قلت : الذي في الأصل : (هذا الباب).

3) ص 22 س 14، «مما تفرد [به] وخرج عن قصد سيبويه»

قلت : الذي في الأصل : (أو خرج عن نص...).

4) ص 27 س 8.

«فتــاه مـــا يشاء في تضلـــل وأدمــن الحز وأخطــأ المفصل»

قلت : الذي في الأصل :

(فتاة ماشاء في تضلل، وأدمن الحز وأخطأ المفصل) وأشار المحقق إلى أن (يشاء) في الأصل (شاء) لكنه توهمه شعرا وليس به).

5) ص 40 س 8 : «أشهر من أن يشهر أو ينحى».

قلت : الذي في الأصل : (ينمى) بالميم.

6) ص 40 س 11 ــ 12 : «لم نر أحدا أخلص إليه. قولنا : يحشر من الشاهد عليه».

قلت : الذي في الأصل : (... خلص... قولنا : نحشد)

7) ص 49 س 2 ــ 3 «وكذلك قولهم : ضارب زيدا أمس».

قلت : الذي في الأصل : (ضارب زيد...).

ج ــ الخطأ في الضبط : وأكتفي منه بمثالين :

1) ص 53 س 9 ــ 13 : «لو قلت أعجبني **طَحْنُ** زيدٍ الدقيقَ، **وخبْزُ** زيدٍ الرغيفَ، **ودَهْنُ** زيد لحيتَه، لم يجز حتى تقول : من **طحن** زيد **وخبزه ودهنه**، وكذلك من **قوت** زيد عياله «فأخطأ في ضبط الكلمات الثلاث الأول، ولم يضبط الأربع بعدهن، والصواب : طِحْن زيدٍ الدقيقَ، وخُبْزُ... ودُهْن ــ في الأول ــ، ومن طَحْنٍ، وخبْزِهِ، وَدَهْنِهِ، وكذلك : من قوْتِ. بدليل قوله بعد : (فإذا أردت ما يعمل فيما بعدَه، قلت : عجبت من قَوْتِ زيدٍ عيالَه ففَتَحْتَ القافَ كما تفعل في الطَّحْن والخَبْزِ والرَّعْي).

2) ص 83 س 1 ــ 2 : لأن العَدَدَ هو (المعدود كما أن النَّقْصَ هو المنقوص، والخَبْطَ هو المخبوط، والنَّضْد [هو] المنضود، والقبضَ هو المقبوض، قالوا : دخل في القَبض). والصواب ضبط هذه الألفاظ (النَقَصَ، والخَبَطَ، وَالنَّضَدَ والقَبَضَ) بفتح الفاء والعين.

د ــ التخريـج :

فات المحقق أن يهتديَ إلى نسبة بيت وإلى مكانه في كتاب آخر، وهو :

إذا كان ما تنويه فعلاً مضارعا مضى قَبْلَ أَنْ تُلْقَى عليه الجوازِمُ

وهو للمتنبي من قصيدته المشهورة التي مطلعها :

على قدر أهل العزم تأتي العزائم وتأتي على قدر الكرام المكـارم

في ديوانه (انظر التبيان 382/3).

وقال المحقق في منهج التحقيق ص 10 : (خرجت الأحاديث الشريفة من كتب الحديث) وليس في الكتاب سوى حديث واحد هو «يانساء المؤمنات» و لم يخرجه، وهو في صحيح مسلم، وخصه السهيلي بمبحث في أساليبه ص 29)، وقبله ابن السِّيِّد في المسائل والأجوبة ل 20، وابن رشد في البيان والتحصيل.

وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

أوليات منهجية لتحقيق التراث المخطوط
«روضة التعريف» نموذجا

د. محمد الكتاني
كلية الآداب ــ تطوان

— 1 —

ينطلق هذا المقال من تجربة علمية تمثل بالنسبة لي مرحلة من أهم مراحل التكوين العلمي. فقد عشت هذه التجربة لمدة خمس سنوات مع مخطوطة كتاب لسان الدين ابن الخطيب «روضة التعريف بالحب الشريف» حيث قمت بتحقيقه تحقيقا بقدر الوسع. وقدمته لنيل درجة دبلوم الدراسات العليا في الآداب في كلية الآداب بجامعة محمد الخامس بالرباط. وكان قد اقترح علي تحقيقه المرحوم الشيخ محمد إبراهيم الكتاني، الذي قال لي يوم قدم إلي مخطوطته، «إنني أخصك بتحقيق هذا الكتاب لما له من قيمة في نفسي، ولما لك من استعداد علمي للقيام بذلك التحقيق» داعيا لي بصالح الدعاء

ولذلك فإني سأقدم في هذه المقالة عناصر تجربة ميدانية لا أبخل بعرضها على من يرغب في الاطلاع عليها من القراء والمهتمين.

والبداية دائما من الفكرة قبل العمل، ومن المنهج قبل الممارسة. إلا أنه لا ينبغي للمحقق أن ينساق كثيرا للتنظيرات وتعدد المناهج في هذا المجال، بالرغم مِمَّا للتنظير من إغراء فكري، فالقاعدة الذهبية في التحقيق العلمي للتراث المخطوط هي أن الجانب العملي في التحقيق هو الأساس. وأن موضوع التحقيق أو المخطوطة التي هي هدف المُحقق هي التي تفرض شروط العمل ومنهجه. فمادة المخطوطة العلمية، وحالتها النصية، ونسبها للمؤلف، وتعدد المخطوطات أو عدمه، للكتاب، وعلاقة بعضها بالبعض، ومستوى الناسخين الفكري أو العلمي، وغير ذلك من المواصفات التي لكل مخطوطة حظ منها يعين على التحقيق أو يضع في سبيله كل

الصعوبات والمزالق، كل ذلك هو الذي يملي على المحقق منهجية ملائمة لطبيعة المواصفات التي توجد عليها المخطوطة. وهذا لا يعني أن المحقق في جميع الأحوال قد يعفى من المعرفة المنهجية العامة للتحقيق.

إن الهدف العام من التحقيق هو توثيق النص المحقق توثيقا علميا. وهذا التوثيق يتطلب تقديمه للقراءة أصح ما يكون وأقرب ما يكون إلى الصورة التي أملاها المؤلف أو نقلت عنه، أما إن تمكنا من النسخة الأم التي يكون عليها خط المؤلف نسخا أو تذييلاً أو توقيعا أو شهادة بأنها قرئت عليه فأجازها أو نحو ذلك مما يشهد باطلاع المؤلف على المخطوطة واعتبارها صحيحة ومجازة، فكل ذلك يجعل من المخطوطة أصلا، ويوفر الاطمئنان العلمي لاعتبارها بمثابة نص منسوب إلى المؤلف لا يرقى إليه الشك. وخير مثال على ذلك مخطوطة «الرسالة» للامام الشافعي التي حققها الشيخ أحمد محمد شاكر. ويمكن الرجوع إلى مقدمة هذا التحقق لمعرفة المنهج المتبع فيه، بل يمكن الاستفادة من هذا التحقيق جملة وتفصيلا[1].

ووجه الاستشهاد بهذا التحقيق هنا هو أن المخطوطة توافر لها من المقومات الإثباتية والتوثيقية ما يجعلها أصلا لا معدل عنه.

قلت إن التحقيق هو توثيق النص المحقق، وقراءته قراءة موضوعية لا تزيد ولا تنقص، وهذا التوثيق يعني تقديمه للقراءة أصح ما يكون وأقرب ما يكون إلى إملاء المؤلف، وهذا شرط أول في كل تحقيق. أما الشرط الثاني فمضمر في الأول لكن يحسن إبرازه وتوضيحه حتى لا يغيب عن الذهن، وهو ضبط النص وإقامته من خلال المقارنات الممكنة حسب تعدد مخطوطاته المتقدمة والمتأخرة، وتوثيق نسبته إلى المؤلف بكل الوسائل المعروفة في معرفة ذلك النسب وتوثيقه.

وموقف المحققين من المتن دائما واحد من ثلاثة :

ـ موقف المحقق المحايد، الذي يثبت ما في المخطوطة كائنا ما كان هذا المتن من حيث الخطأ والتحريف، مع التنبيه في الحاشية على تصويب الخطأ أو تصحيح المحرف من المتن حسب اجتهاد المحقق.

ـ موقف المحقق المتصرف في المتن، الذي يصوب ما يراه خطأ، ويضيف كلمة

---

(1) انظر مقدمة الشيخ أحمد محمد شاكر ولاسيما الصفحات من 9 إلى 84.

أو حرفا يرى ضرورة إضافتهما ليستقيم النص لغة أو أسلوبا، من غير أن يُنبِّه إلى ما أضاف أو صوَّب في الحاشية.

ـــ موقف المحقق المصحح للمتن، الذي يصوب ما يراه خطأ، ويكمل ما ينقص الجملة من حرف أو كلمة مع التنبيه على ذلك في الحاشية.

وتبرير المنهج الأخير يأتي انطلاقا من القاعدة : «أننا نحقق متن المؤلف، لا كتابة الناسخ لذلك المتن»، فقد يكون المؤلف ـــ وهذا هو الغالب ـــ عالما وأديبا، أو كاتبا مجيداً، لا يصدر عنه الخطأ، ولا يمكن تصور فساد الجملة أو ركاكتها في المتن إلا من جهة الناسخ الذي يعرض له من السهو والغفلة ما يشوه الجملة، فلا يكون من الموضوعية في شيء أن يترك المتن متعثرا في أخطاء النساخ، بحجة الأمانة في التحقيق، إلا إن قبلنا من باب الأمانة أيضا أن تحرف أسماء الأعلام في المتن مثلا فيكتب إسم أبيقور Epicurus هكذا (أمقورس) وديوجنيس Diogenes (خمانس)[2] ويكتب لفظ (البدَدة) جمع (بد) وهو في اعتقاد الهنود الشخص المقدس المنزه عن المطاعم والمناكح، فيكتب هكذا «البردة» وأن يكتب سفيان بن سعيد الثوري في سياق أئمة الفقه ـــ باسم «سفيان بن عينية»، وأن تكتب هذه الجملة :

«...لِمن تأمل حومان هذا الفراش المختلف الآراء على ذبال الحق يبتغون إليه الوسيلة، قوم بالطاعة وقوم بالمعصية تكتب هكذا. لِمن تأمل حرمان هذا الفراش المختلف الآراء على ذبال الحق مبتغون إليه الوسيلة قوم. وقوم بالمعصية»[3].

فالاضافة والتصحيح يختلفان قيمة بين منهجين :

ـــ منهج إقامة النص وتقديمه على الوجه الذي صدر عليه من المؤلف أو كما أراده المؤلف بالضبط.

ـــ منهج نقل النص كما ورد عند الناسخ في المخطوطة من غير نظر إلى حضور المؤلف ألبتة. لأن العبرة في هذه الحال بقلم الناسخ ولو كان جاهلا بمعاني ما ينقله.

(2) انظر نماذج من هذه الأخطاء الشنيعة في تحقيق «روضة التعريف» للاستاذ أحمد عبد القادر عطا. وقارنه بتحقيق الدكتور محمد الكتاني ص 534.

(3) نفس المرجع ص

وكما قلت آنفا فإن التحقيق يستهدف تحقيق متن المؤلف وما يعلم بالقرائن المتعددة أنه مراد المؤلف.

إلا أنه لا يسوغ للمحقق الاندفاع وراء تحقيق هذا الهدف، حتى ولو أدى به الأمرُ إلى التصرف في المتن بما لا مبرر له. وليس هنالك قاعدة عامة في هذا الباب، وإنما هنالك حالات كثيرة ومختلفة، ولكل حالة طريقة تناسبها في علاج المتن.

وهنالك ظاهرة تنبغي الإشارة إليها هنا، وهي أن المتن المحقق ربما كان مكتوبا بأسلوب فني يراعي المزاوجة والسجع والازدواج. كما هو الشأن بالنسبة لرسائل المعري أو أسلوب ابن الخطيب، وحينئذ يتعين على المحقق للمتن أن يراعي إقامة المتن على هذه القيم الفنية أو الترسلية التي إن تخلفت بتحريف الناسخ والناقل في المتن وجب التفطن لها، لجعل المتن في صورته الأدبية المقصودة. وهذا الأمر يسوقنا إلى ذكر أمر آخر. وهو شرط في التحقيق أيضا، وهو أنه لابد للمحقق من أن يكون عارفا بالأساليب والمضامين للعلم الذي يندرج فيه المتن. فإذا كان المتن في الأدب أو في التاريخ الأدبي أو في تراجم الأدباء كالذخيرة لابن بسام أو نفح الطيب تعين الإلمام الكامل بتاريخ الأدب وأساليب الأدباء والشعراء لمعرفة تلك النصوص الأدبية وإدراك مضامينها قبل الاقدام على تحقيق المتن الذي يعبر عنها. وبذلك تتحقق أو تتوافر للمحقق القدرة على المعالجة قراءة وفهما وضبطا وقدرة على تمييز مراد الأديب والناقد. وإذا كان المتن في التصوف أو الفلسفة أو الفقه أو في علم من العلوم التي لها مصطلحاتها وأساليبها المخصوصة وجب الإلمام الكامل بتلك العلوم والمعارف إلماما كاملا لاكتساب القدرة والتمييز اللازمين لمعالجة نصوصها فهما وضبطا وتوجيها، حتى لا يكون المحقق واقعا تحت تأثير الناسخ وأخطائه.

وسيأتي الاستشهاد على ضرورة توافر هذه المعرفة العلمية بمادة المتن المحقق في سياق عرض تجربتي في تحقيق «روضة التعريف».

ويمكن أن أختصر الأوليات المنهجية المتبعة في التحقيق في طريقتين :

— الطريقة الأولى تحصر تحقيق النص في إعادة قراءته من جانب المحقق في مختلف مخطوطاته المتوفرة بين أيدينا مع الاجتهاد الكامل في تقصيها والاطلاع عليها.

وإقامة هذا النص في صورته المحققة أقرب ما يكون إلى الأصل الذي صدر عن المؤلف، مع تنقيته من كل ما علق به من أخطاء التصحيف والرسم وأخطاء الفهم التي تتمثل في تغيير الناسخ للكلمات، والأخطاء الناجمة عن الاجتراء على النص بالبتر والتشويه وما إلى ذلك من غير أي إضافة.

وسيكون إثبات متن النص المحقق في هذه الطريقة هو الغاية المنشودة. ولذلك تقل أو تنعدم الحواشي والاحالات إلا ما كان من الاحالات على ما يجيء في المخطوطات المختلفة. وتلك هي طريقة عامة المستشرقين ومن أتبعهم في هذا المنهج.

كما هو الشأن في تحقيق كتاب الفهرست لابن النديم تحقيق رضا تجدد ابن علي المازندراني

ـــ الطريقة الثانية تقوم على منهج الطريقة الأولى من غير نقصان أو تساهل في إقامة متن النص على نحو ما يلتزم به أصحاب الطريقة السابقة إلا أنها لا تكتفي بذلك. وإنما تعمل على توسيع مجال الاشارات العلمية. فتعمل علاوة على تذييل كل صفحة بالمقارنات بين كل ما اختلفت فيه المخطوطات من ألفاظ المتن، تعمل على تخريج الآيات والأحاديث والأشعار والأمثال، وشرح المصطلحات الفنية المستعملة في المتن، التي يغلب على الظن خفاء معناها على غير المتخصصين. وتعمل أيضا على تذييل التحقيق بفهارس عامة متنوعة تكون بمثابة مفاتيح للراغبين في الاستفادة من المتن المحقق لغاية من غايات البحث العلمي.

وهذه هي طريقة المحققين العلماء من المسلمين المعاصرين أمثال محمد بنتاويت الطنجي في تحقيق كتابي «التعريف بابن خلدون» و«شفاء السائل» لابن خلدون، ومحمد عبد السلام هارون في تحقيقاته لبعض مؤلفات الجاحظ. وتحقيق علي عبد الواحد وافي لمقدمة ابن خلدون، وتحقيق الشيخ محمود محمد شاكر «لطبقات فحول الشعراء» لابن سلام الجمحي.

أما أصحاب الطريقة الأولى فيزعمون أن تحقيق النصوص لا ينبغي أن يستهدف أكثر من تقديم النص على صورته الصحيحة. بالرجوع إلى جميع مخطوطاته وتحري الأصوب والأصح من كلماته عند اختلاف تلك المخطوطات. وأما أنصار الطريقة الثانية فيزعمون لنا أن تحقيق النص ينبغي أن يراعي فيه أمران : الأمر الأول تحقيق

النص وضبطه كما يفعل أصحاب الطريقة الأولى. والأمر الثاني تمكين القارىء من فهمه واستيعاب مراميه بتوضيح مبهمه، بكتابة الحواشي والتعليقات الضرورية على متنه. بحيث يستوفي التحقيق جملة من التعليقات والحواشي التي توقف هذا القارىء على تبين اللغة العلمية أو الخاصة التي حرر بها المتن، ومكوناتها المرجعية إن كانت تعتمد على الاقتباس والتضمين وهم يعتقدون أن القارىء لنص محقق مستوفي الإشارات العلمية الضرورية، يطمئن بهذا المنهج إلى أن القائم بالتحقيق كان موفور الأدوات والمادة العلمية بحيث يظهر لقارئه بالتحقيق أنه قد عالج النص معالجة متعمقة ورجع إلى مادته ومكوناته فوقف منها على ما هو ضروري لتمام الفهم والقدرة على التصحيح.

وتتفاوت طرق المحققين في إنجاز التحقيق وفق الطريقة الأولى والطريقة الثانية، أو التردد بنيهما.

والمنهج المطلوب في نظري يختلف بحسب النصوص، فمن النصوص ما يستوجب تحقيقه اتباع الطريقة الثانية ومن النصوص مالا يستوجب تحقيقه شيئا من تلك الطريقة.

ومن النصوص ما يعتبر محققه مقصرا إن أمسك عند حدود ما تمليه عليه المخطوطات. ومن النصوص ما يعتبر محققه وافيا بالغاية المطلوبة من عمله إن اقتصر على المتن الذي تمليه المخطوطات.

— 2 —

والتجربة التي خضتها في تحقيق كتاب (روضة التعريف بالحب الشريف) للسان الدين أبي عبد الله محمد ابن الخطيب الأندلسي أوقفتني بحكم الممارسة على كثير من جوانب المنهج لتحقيق النصوص الأدبية والفلسفية والموسوعية في تراثنا العربي الإسلامي.

إن النص الذي واجهته في التحقيق نص حاول مصنفه أن يجعله خلاصة للثقافة الاسلامية في أوسع مابلغته دوائرها لتشمل ثقافة الانسان في العهد الوسيط من منظور ديني إسلامي شمولي.

ألف ابن الخطيب كتاب (الروضة) استجابة لسلطانه الغني بالله آخر سلاطين
بني الأحمر بغرناطة (— 792هـ) الذي كان وزيرا له منذ استرجاع هذا السلطان
عرشه بغرناطة سنة (763هـ). فقد رفع إلى هذا السلطان «ديوان الصبابة» لأبي
العباس أحمد بن يحيى بن أبي حجلة التلمسافي (ـــ 776) الذي يبدو أنه أثار
إعجابا به في الأوساط الأدبية يومئذ كما يقول ابن الخطيب.

إذْ صيَّـــــر الأرض نجدا والخلـــق أبنـــاء عـــــذره.

فأمر السلطان كاتبه ووزيره ابن الخطيب بمعارضة هذا الكتاب، فعمد ابن الخطيب إلى الاطلاع على جملة كتب الأدب والتصوف في المحبة، فانبجس في نفسه معين الشوق إلى الأفق السامي من الحب الانساني، وهو أفق الحب الإلهي، ولم يكتف بذلك بل حاول أن يجعل من الحب الإلهي بذرة تُسْتَنْبَتُ في أرض النفس الانسانية، ثم تتعهد بالرعاية والسَّقي والتربية والتنمية إلى أن تستوي شجرة قائمة على جذع وفروع وأغصان مثمرة.

فالشجرة كما يقول ابن الخطيب «المحبة مناسبة وتشبيها، وإشارة لما ورد في الكتب المنزلة وتنبيها. والأرض النفوس التي تغرس فيها، والأغصان أقسامها التي نستوفيها، والأوراق حكاياتها التي نحكيها. وأزهارها أثمارها التي نجنيها ، والوصول إلى الله (تعالى) ثمرتها التي ندخرها بفضل الله ونقتنيها. شجرة لعمر الله يانعة، وعلى الزعازع متمانعة. ظلها ظليل، والطرف عن مداها كليل والفائز بجناها قليل رست في التخوم وسمت إلى النجوم وتنزهت عن أعراض الجسوم، والرياح الحسوم، وسقيت بالعلوم، وغذيت بالفهوم، وحملت كمائمها بالزهر المكتوم، ..فت ثمرتها بالغرض المروم».

هكذا جاء كتاب ابن الخطيب بناء فكريا مجسما لطبيعة الحب الالهي منظورا أولا إلى منبته في النفس الانسانية بجميع مكوناتها ومنظورا إليه في حال بذره في هذه النفس، ونموه واستوائه شجرة مورقة مزهرة مثمرة مع تتبع جميع الأطوار. واستعراض جميع الآراء والمذاهب في هذا الحب، ومنظورا إليه آخر الأمر أحوالاً ومقامات تفضي إلى العرفان كما جاء كتابه حاويا لِكل الأخبار والشواهد والأحوال المأثورة لمعناه المفضية إلى أقصى غاياته.

وليس ببعيد في نظري أن ابن الخطيب كان يعتقد بأن الكون الروحاني يوافق الكون المادي ويتطابق مع صورته. فالانسان شجرة كونية من نوع آخر. يتصل بجذوره بطبقات المكونات الجسمانية والغريزية الحيوانية ويصعد في نشوئه فوق تلك المكونات بجذع قوي من النفس والعقل. ويتسامى بفروع علومه وأغصان فهومه ومداركه فيتغذى من عالم الملأ الأعلى وعوالم العقول المجردة ما يخلاه من طبيعته المادية ويسمو به إلى الحياة الروحانية، ويضفي عليه من المقامات والأحوال ما يصله بالعالم العلوي أو يلحقه به.

ولذلك وظف ابن الخطيب في تركيب هذه الصورة جميع فنون الثقافة وألوان المعرفة الانسانية. ونذكر من هذه المعارف والفنون على الأخص ما يلي :

ــ علوم اللسان العربي ــ علوم الشريعة ــ علم الكلام ــ علوم المتصوف ــ علم تدبير البيوت والمدينة (علم الأخلاق) بالمعنى القديم ــ الشعر بجميع فنونه وموضوعاته ــ الفلسفة ــ علم الموسيقى ــ علم الفلك وأحكام النجوم ــ علم الطب ــ علم الزراعة.

وكانت مصادر ابن الخطيب كثيرة وغنية فقد اعتمد على مصادر علم الكلام السني وعلى كتب الملل والنحل وعلى دواوين الشعراء وعلى كتب الفقه والطبقات، وكتب المعاجم وعلى كتب الأخلاق، وعلى كتب التصوف بغير استثناء وفي مقدمتها (الاحياء) و(منازل السائرين) و(الرسالة القشيرية) و(الفتوحات المكية) و(بد العارف) و(مشارق أنوار القلوب) و(رياض المحبين)، واعتمد على بعض كتب الفلسفة ولا سيما كتب ابن سينا والسهروردي، وعلى كتب الموسيقى، ولا سيما كتاب الموسيقي الكبير للفارابي، وعلى كتب السيمياء والتنجيم ككتب «البوني» وكانت طريقته في التأليف طريقة بارعة مشوقة، فقد صاغه صياغة فنية بحيث تتبع مقتضيات التشبيه لنمو المحبة في النفس بالشجرة، فالتزم التقييد بكل معطيات الخبرة الزراعية في تتبع نمو الحب الانساني، وهي من المعلوم التي كان ابن يسكنها، كما تقيد أحيانا بأسلوب السجع إلا ما كان من الفقرات التي تحتاج إلى حرية القلم في التحليل والتركيب. وَمَزَجَ نثره بالشواهد الشعرية المستخلصة من دواوين الشعراء المتقدمين والمتأخرين ووقف في تأليف هذا النص الفريد مواقف مختلفة حسب دواعي السياق فتراه تارة متكلما مجادلا، وتارة واعظا أخلاقيا وتارة

فيلسوفا محللا، وتارة حاكيا وقاصا، وتارة ملخصا للأقوال، وتارة مقوما للتجربة الانسانية كلها في مجال البحث عن الحقيقة.

ولكي يؤلف من هذا الخبرات والعلوم والمعارف كلها نسقا واحدا متكاملا قائما على فكرة أساسية، متجها نحو غاية محددة، فقد اضطر إلى الاقتباس والتلخيص والتضمين، والاشارات الرمزية، فصب نصوصا متعددة لمؤلفين مختلفين في قالب واحد. فجعل القارئ يشعر بأنه يجد في النص الواحد عدة مذاقات وطعوم متباينة، وأنساقا من التعبير والتفكير مختلفة، لا يذكر فيها مصدرا ولا موردا حين يرد أو يصدر، وإنما يدمج ذلك دمجا كليا، مركبا الفقرة الواحدة من عدة مصادر وأقوال متباعدة الأصول أحيانا، وعلى القارئ وحده أن يرد كل شيء إلى مصدره إن كان من ذوي الاطلاع، وأن يدرك مدلول كل جملة أو فقرة وما يراد منها إن كانت له ذاكرة ثقافية غنية، وإلا وقف عاجزا عن إدراك مرامي النص ومعانيه في كثير من الأحيان، وكأنها ألغاز ومعمَّيات لا يفقه لها معنى.

لقد ألقيت نظرة فاحصة على هذا «المتن» فأدركت هذه المواصفات كلها. وأدركت مايتطلبه تحقيقه من بحث مُعَمَّق وقراءات غير محدودة في المكتبة الإسلامية التي رجع إليها المؤلف، واستمد منها، وتأثر بأساليب متعددة لمؤلفين مختلفين كنت أشعر بلغاتهم وأصواتهم من خلال «النص» المحقق. وهذا ماأعانني على فهم «روضة التعريف» فهما أدَّعي أنني تجشمت العنَاءَ الكبير للوصول إليه. ولم أكتف بأن أقرأ النص وحده لأفهمه، بل قرأت معظم مايمت إليه بصلة لأقرأه كما لو كنت أتلقاه من مؤلفه مشافهة.

والقاعدة التي أستخلصها من هذه التجربة هي أن كل نص ننوي تحقيقه، يتعين علينا وضعه في سياقه التنكري والأسلوبي ومعايشة هذا السياق مدة من الزمن، قبل (   ) على قراءة «النص». كما لو كان النص كائنا له «ذاكرته» التي يستقى منها.

— 3 —

أما المنهج الإجرائي المتبع في التحقيق، فهو كما قلت في مقدمة التحقيق :

«لقد اعتمدنا مخطوطة (أ) أصلا وسائر المخطوطات فروعا للأسباب التي

ذكرناها عند وصفها، فاعتبرناها بمثابة أصل للكتاب، ونقلنا المتن عنها بكامله، وأضفنا إليه الزيادات الموجودة في باقي المخطوطات الأخرى، إذا ما دل سياق النص على ضرورة ذلك، واضعين جميع الزيادات بين القوسين المعقوفين، مشيرين في الحواشي إلى مصدر تلك الزيادة. وربما سمحت لنفسي أن أضيف إلى النص بعض الزيادات التي لا تعدو الكلمة والكلمتين أو الجملة القصيرة ولو لم تكن في النسخ الأخرى في حالتين :

ـــ إذا كان النص في جميع النسخ لا يستقيم إلا بتلك الزيادة، من حرف عاطف أو حرف جار أو نحو ذلك، وهذا قليل نادر، وقد نبهنا عليه في الحاشية.

ـــ إذا كان النص في جميع نسخه لا يستقيم بغير زيادة نجدها في المصادر التي نقل منها المؤلف سواء ذكرها أو لم يذكرها، كما فعلنا في بعض الفقرات من نقله عن (حكمة الإشراق) و(الرسالة القشيرية) و(بد العارف) و(منازل السائرين)، وقد نبهنا على ذلك في الحواشي.

ولم نعدل عن النسخة المعتمدة (أ) إلى أخرى في إثبات النص، وإنما كنا نزيد في نصها من غيرها من الأصول إذا وجدت فيها تلك الزيادة، كما أننا لا نترك نص (أ) إلى غيره مما هو موجود في بقية المخطوطات إلا عندما يكون مرجوحاً على ضوء أسلوب المؤلف، مع التنبيه على ذلك في الحاشية، على أننا لم نهتم بالإحالة على مصدر زيادة جمل التصلية والجلالة والتسبيح.

وقد سمحت لنفسي عند تحقيق النص بتصحيح جميع الأخطاء اللغوية والنحوية والعروضية مما اعتقدت ان مصدره أقلام النساخ، دون إشارة إلى ذلك نحو : (اعتلاء) ـــ اعتلى، و(فئاد) = فؤاد، ومن هذا القبيل إثبات الهمزة القطعية وتنقيط التاء المربوطة، وحذف نقط الياء إذا كانت ألفا مقصورة.

ولم أكلف نفسي عناء الإشارة إلى كل خلاف بين النسخ أو بين النسخة المعتمدة وغيرها من النسخ إذا كان الخلاف بينهما قائما على خطأ إحداها وصواب أخرى، ما لم يكن التأويل للفظ يقبل وجها من وجوه الدلالة السائغة في سياق النص. لأنني أعتقد أنه لا جدوى للقارئ من إحالته على أخطاء النساخ، كما أنه لا قيمة تعود على تحقيق النص من إحصاء تلك التصحيفات في حواشي التحقيق. على أن بعض المحققين نهج عكس هذا المنهاج، وتتبع الفروق بين الأصول الخطية

وأحال القارئ عليها في الحواشي حتى ولو كانت قائمة على الأخطاء التي يرتكبها النساخ.

ولم أهتم بالإشارة إلى ما تنفرد به المخطوطة (أ) من زيادة ليست في بقية المخطوطات، مما تكون قد وقعت فيه هذه الأخيرة من إسقاط أو حذف، إلا إذا كان ذلك من الأهمية بحيث يستحق الذكر، أو يجوز حمله على اعتبار كونه يعكس واقع النص. لأننا مادمنا لم نعثر على النسخة الأم للكتاب فإن سائر النسخ متساوية في هذا الباب. ومن واجب المحقق الحذر من المبالغة في الثقة بإحداها واعتبارها أصلا لا يحيد عنه.

وبما أن المؤلف كان كثير النقل عن المصادر المختلفة للتصوف والفلسفة فقد رأينا الرجوع إلى تلك المصادر لنقابل بين نص المؤلف عندما ينقل منها وبين أصول ما نقل عنه، فنرجح نص المؤلف في كتابه هذا على نص المصدر الذي نقل عنه مادام تام الدلالة واضحا سليما مستساغا، ونرجح نص المصدر المنقول عنه عندما يكون كلام ابن الخطيب مضطربا أو مخترما، اعتبارا بأن ما أصاب النص من ذلك إنما هو من قبيل تصحيف النساخ، وذلك كله في نطاق محدود من التصرف، وبالقدر الذي تمليه الضرورة القاهرة، مثلما سيجد القارئ عندما نقل المؤلف عن (بد العارف) و(حكمة الإشراق). ومع ذلك فإنه يجب أن نؤكد أننا لم نلزم المؤلف بأن يكون قد نقل عن غيره نقلا حرفيا، بل قدرنا أنه ربما قصد إلى الإيجاز والتحوير وتركيز الفكرة، وهكذا لم نتصرف بإثبات نص المصدر المنقول عنه إلا في حالة واحدة، وهي وجود حذف في العبارة المنقولة أو اضطراب يفسد معه المعنى. ومن هذا القبيل تصحيح الأبيات الشعرية على ضوء دواوين أصحابها إذا كانت محققة، مع التنبيه إلى كل هذه الحالات في الحواشي.

وفيما يتصل بالأعلام الواردة في المتن صححتها وضبطتها على الوجه الصحيح دون اعتبار لما وردت عليه إن كانت خطأ، حتى ولو تواتر هذا الخطأ، كما فعلت مثلا عند تصحيح الأعلام اليونانية وأعلام التصوف، مع العلم بأنني استفرغت الجهد في تحري مقصود المؤلف بأولئك الأعلام إذا كانت بعض أسمائهم من المتشابه مثل بقراط وسقراط.

وقد جرى بعض المحققين كما سبق أن بينت ذلك على أن يكونوا أمناء في نقل

نص المخطوطة المعتمدة لديهم دون تغيير، حتى ولو كان النص فيها يحتوي أخطاء، ثم ينبهون في الحواشي على ما في غيرها من صواب. وهذا ليس في رأيي من مستلزمات التحقيق، وهكذا اهتممت بأن أحقق النص، وأثبت ما تقتضيه إقامته سليما رعيا للأصل الذي صدر عن مؤلفه. وبذلك يكون النص المثبت عندي لكتاب ابن الخطيب هو ما تعاونت على تقديمه كل النسخ التي بين أيدينا عنه، وكذا المصادر التي نقل عنها المؤلف، لأننا كنا نحقق النص ونستحضر أسلوب مؤلفه ونستحضر أيضا ذاكرته وسياقه ولم نكن ننقل عن مخطوطة معنية من بين مخطوطاته، تزكية لها بغير مبرر.

والحقيقة أننا لقينا عناء في هذا السبيل، لأننا ـــ أو هكذا خيل إلينا ـــ أنه يجب على المحقق أن يقدم لقارئه نصا صحيحا جهد المستطاع، وألا يدع قارئه متحيرا أو مترددا. على أنه إذا شعر هذا المحقق في بعض المواطن بالتردد والحيرة، واضطر للتقدير والترجيح فيجب أن يعود إلى الحواشي لإثبات الوجوه الراجحة والمرجوحة لكي يختار القارئ نفسه الوجه الذي يرتضيه.

أما فيما يتصل بالهوامش والحواشي والتعليقات فقد التزمنا فيها ببعض الشروط رغم ما حملتنا من عناء بلغ أحيانا حد الإرهاق، منها :

1 ـــ أننا اهتممنا خاصة بتخريج الأحاديث النبوية والآثار المنسوبة إلى الرسول ﷺ ببيان صحتها أو ضعفها، حتى يدرك القارئ صلاحيتها للاستدلال بها في الباب الذي سيقت فيه، أو الاحتجاج الذي اجتلبت له، لا سيما في مجال التصوف الذي كثر فيه الوضع والاحتجاج بآثار الرسول، وخلط الحق في ذلك بالباطل دون تمييز، تطاولا على العلم، وتلبيسا على العوام، وافتئاتا على الرسول، ولكننا حين خرجنا تلك الآثار رجعنا إلى المظان المشار إليها في كل تخريج، وحملنا مسؤولية ذلك أصحابها، وإن كنا نجلها ونجل أقدار مؤلفيها عن كل ريبة، وإنما هو لفت نظر القارئ إلى اعتمادنا على من سبقنا في هذا الباب.

2 ـــ أننا اهتممنا ببيان رقم كل آية من كل سورة وردت في نص الكتاب.

3 ـــ أننا ترجمنا لكل الأعلام الواردين في النص على اختلاف أجناسهم واختصاصهم، باستثناء من طبقت شهرتهم الآفاق كأسماء الرسل عليهم السلام وكبار صحابة رسول الله ﷺ أو من لم نعثر على ذكر لهم في أي مرجع.

ولم نحل القارئ على مظان من نترجم لهم باستثناء رجال التصوف، اعتبارا لكون هذا الكتاب هو كتاب في التصوف وآراء الصوفية بحيث يجب أن يستوفي شروط كمال الإفادة للقارئ في هذا الموضوع بيانا وتوثيقا.

4 ــ أننا لم نحاول الإكثار من التعليقات لأن ذلك يعوق القارئ عن تتبع النص في نطاق واسع من الحرية الشخصية، إلا إذا كان الكلام مستغلقا وإشارة المؤلف بعيدة المتناول.

5 ــ أننا حاولنا عزو الشعر إلى أصحابه في نطاق ما مكنتنا منه الذاكرة والاطلاع الشخصي، لأن كثيرا من الشعر الوارد في هذا الباب من أشعار الصوفية الذين لم تجمع أشعارهم ولم تفهرس بحيث تمكن الباحث من الوقوف عليها متى شاء.

6 ــ وأخيرا نشير إلى كوننا اهتممنا بتنقيط النص تنقيطا عصريا على الصورة التي نقرأ بها اليوم النصوص، وذلك بوضع النقط والفواصل وعلامات الاستفهام والتعجب وغيرها مما يزيد النص وضوحا. ولكننا لم نقسم النص مع ذلك إلى فقرات كما هو الشأن في هذا الباب لأن المؤلف في هذا الكتاب أكثر من العناوين الفرعية، فجاء كتابه مغنيا عن التقسيم، فجاء نصه فقراً مستقلة بعناوينها داخل التصميم المدقق الذي بناه عليه.

وسيجد القارئ رموزا خلال النص هذا بيانها :

[ ] المعقوفان للدلالة على أن ما بينهما زيادة ليست في المخطوطة الأصلية أو الأصول الخطية.

( ) القوسان للدلالة على انتهاء صفحة من المخطوطة الأصلية والشروع في صفحة أخرى، مع الإشارة في حاشية الصفحة على رقم تلك الصفحة من المخطوط، مرفوقة بالواو (و) دلالة على وجهها، والظاء (ظ) دلالة على ظهرها.

وقد قسمنا التعليقات إلى صنفين، وجعلنا كل صنف مستقلا عن الآخر، فالمقارنات بين الأصول الخطية فيما يتعلق بألفاظ النص ضمنهاها مستقلة في الحاشية الأولى من صفحات الكتاب، وقد كتبت بشكل أدق. والتعليقات من الشروح والتخريج وغيرهما جعلناها في الحاشية الثانية، وقد كتبت بشكل أوضح، ليكون القارئ قادرا على التمييز بينهما، ويرجع إلى أحدهما حسب حاجته.

وأخيرا وضعنا فهارس للكتاب تمكن الباحث مهما كان مطلبه من الكتاب من الوقوف على غرضه منه بيسر، كفهارس الموضوعات وفهارس الأعلام والأحاديث والمصطلحات وغيرها مما هو مبين في آخر الكتاب.

— 4 —

لقد عرضت لكل الجوانب التي تطلبها تحقيق نص روضة التعريف بالحب الشريف لابن الخطيب، في إطار المنهج العام الذي أعتقد أنه هو الأفضل أو الأنسب في إنجاز التحقيق لأي نص في التراث الصوفي الإسلامي، وفي إطار الاقتناع بهذا المنهج.

وأود أن أقول في الأخير إنني ظللت أعتقد أن تحقيق النص يعني تقديمه للقارئ كأقرب ما يكون إلى الصورة التي صدر بها أو عليها من لدن مؤلفه. فإذا كان مؤلفه من الكتاب البارعين والناثرين المجلين، الذي يقصدون في كتابتهم إلى توفير المحسنات البديعية والتضمينات والاقتباسات المختلفة، كان علينا أن نقيم النص على هذا الأساس متجاوزين ما نعتقده قد أصاب النص من تصحيف وأخطاء ترجع للناسخين، حيث ينقل بعضهم من بعض فلا يزال يصحف هذا من قراءة ذاك أو كتابته فيبعد النص عن حقيقة أسلوبه. وقد وقفنا خلال المقارنة في مخطوطات «روضة التعريف» على أمر لافت للنظر وهو إننا وقفنا من خلال المخطوطات لروضة التعريف على مخطوطة وقع فيها إسقاط متعمد كما قلت في المقدمة وذلك من فصل غصن المحبين، الذي يتناول آراء الفلاسفة وغلاة الصوفية، فوقع إسقاطه لأنه في نظر الناسخ أو في نظر من نُسخ له الكتاب مما لايناسب أن يطلع عليه عامة لكراء أو لما لايجوز تداوله لأنه من قبيل الكفريات في اعتقاد أولئك الناسخين في ذلك العصر. والنسخة المقصودة هي المرموز لها ب (ك) وقد انتسخت سنة 977هـ.

وهذا الإسقاط المتعمد في رأينا مما كان يقع فيه عدد من النساخ لكتب الفلسفة والتصوف وكتب العقائد والمذاهب الكلامية. لذلك يحسن بالمحقق أن يضع في حسابه هذا الاعتبار بالنسبة للمخطوطات التي تدخل في هذا الصنف من المؤلفات.

وأود أن أشير في النهاية إلى أن «روضة التعريف» سبق ظهورها مطبوعة على يد السيد عبد القادر أحمد عطا في القاهرة سنة 1969. وذلك قبل إكمال تحقيقي لها ببضعة أشهر. وهذا ما يُتيحُ للقارئ لهذا الكتاب أن يقارن بين التحقيق «العلمي» القائم على الشروط والضوابط التي حللتها في هذا المقال. وبين «النشر» للنَّص من غير مراعاة أي شرط من تلك الشروط. وليس كتاب «روضة التعريف» المثال الوحيد لما وقع فيه التصادم بين «النشر» المتعجل، وبين «التحقيق» «العلمي»، فهنالك أمثلة عديدة. إلا أن آفة «التواجد» للنص الواحد في المظهرين معا هو الانخداع. بالزعم بأن «النص» واحدٌ. فالحقيقة أن كل «نص» في مثل هذه الحالة لايمكن أن يكون إلاَّ نصَّين. وبإمكان القارئ أن يقارن بين عملي. وعمل الأستاذ عطا ليرى بنفسه مدى الفرق بين المنهجين إن قلنا إن السيد عبد القادر عطا كان صاحب منهج. بل إن إصدار طبعة الأستاذ عطا تتيح للقارئ تقدير الطريقة التي أنجزت بها تحقيقي لكتاب روضة التعريف، والاقتناع بسلامة وصواب المنهج الذي دعوت إليه، والله ولي التوفيق.

كتب تراجم الرجال بالأندلس
نظرات في الضبط والتحقيق

عبد الله المرابط الترغي
كلية الآداب تطوان

تتركز مداخلتي، حول الحديث على تراجم الرجال بالأندلس، نظرات في الضبط والتحقيق والحديث على التراث الأندلسي في التراجم والرجال، يجرنا إلى التعريف ولو بإيجاز بهذا التراث.

فقد عرف الأندلسيون إنتاج فيض من هذه الأعمال. منها مايرجع إلى الطبقات وتراجم العلماء.[1] ومنها مايرجع إلى البرامج والمشيخات والأثبات والفهارس، وغير ذلك[2] ومنها ما يتمثل في التراجم الأدبية التي تهتم بالنص وبالتعريف بأصحابه.

وإذا كان ما عرفته الأندلس من هذا الصنف من التأليف قد تجاوز كل حدود التقدير لأهميته وكثرته، فإن ماوصل إلينا منه يعتبر أمراً قليلا. ويكاد هذا القليل أن يعرف بكامله النشر بدءا بسلسلة الصلات الأندلسية وبعض طبقات العلماء، والتواريخ البلدانية،[3] ثم تراجم الأدباء : (الذخيرة، المغرب، المطمح، القلائد،

---

(1) راجع عن هذا الموضوع مقال : ابن الخطيب في كتابة الترجمة، للترغي / مجلة كلية الآداب بتطوان / عدد : 2

(2) عن نص البرامج والفهارس، ينظر : كتب برامج العلماء في الأندلس للدكتور الاهواني / فصلة من مجلة معهد المخطوطات العربية / مجلد أول 1955 — وفهارس علماء المغرب للترغي / 1/ 94 رسالة جامعية مرقونة.

(3) من التواريخ البلدانية الأندلسية كتاب الاحاطة لابن الخطيب، وهو مطبوع أكثر من مرة. وكتاب أعلام مالقة لابن خميس، وهو مايزال مخطوطا. =

وزاد المسافر، وغيرها)[4]، وبعض الفهارس : (كفهرسة ابن عطية، وابن خير، وبرنامج الرعيني، وبرنامج ابن أبي الربيع، والمجاري، وغيرها)[4].

هذا العمل من التراث التاريخي والأدبي بالأندلس لم تكن العناية بنشره قائمة على مستوى واحد. فهناك العديد من كتب هذا التراث تقادم نشره، باعتبار ما تم العثور عليه بعد من نسخ أخرى، لها وزنُها في ترجيح النص الأصلي وتوثيقه، وباعتبار ما تمَّ نشرُه والتعريف به من نصوص مساعدة تجري في نفس السياق. وهناك الكثير من هذا التراث كان نشرُه بالصفة التي وصل بها إلى يد القارىء يحتاج إلى إعادة نظر، ومزيد ضبط وتحقيق. ومعنى هذا أن هناك آمالا متجددة لقراءة تقويمية يحتاج إليها نص هذا التراث. ويمكن أن نحدد عمل هذه القراءة في مجالين اثنين.

* أولها : المجال التقني : وهو المجال الذي تتم فيه مراعاة القواعد العلمية في قراءة النص الموضوع للتحقيق. وهي قواعد عامة يتحتم على من يباشر التحقيق أن يلتزم بها في تخريج النص، بغضِّ النظر عن خصوصية هذا النص العلمية والأدبية ونسبة انتمائه الزمني والمكاني، وتبدأ هذه القواعد منذ عملية البحث على النسخ الخطية للنص الموضوع للتحقيق، ودراستها وتصنيفها واعتقاد الأصل منها، ومروراً لعملية القراءة ووضع الفهارس أو وضع الهوامش وتخريج الفروق وشرح الغريب والاحالة على مظان النقول، وغيرها، إلى أن يستقيم النص في نشرته، مرفوقا بالفهارس المساعدة. وقد أكثر شيوخ التحقيق في العربية سواء في التحقيقات التطبيقية أو في الدراسات النظرية، مثل (أسرة آل شاكر، ومصطفى جواد، وعبد السلام هارون وغيرهم) من الحديث على هذه القواعد، وشرح معالمها. والتنبيه على طريقة اتباعها.[5]

= ومن كتب الطبقات : كتاب قضاة قرطبة للخشني، وترتيب المدارك لعياض، وجذوة المقتبس للحميدي، وبغية الملتمس للضبي، والمرقبة العليا للنباهي، وغيرها. وهي كلها مطبوعة ومتداولة بين الباحثين.

(4) أكثر هذه الكتب المذكورة نشر محققا،أو بإشراف باحث وعنايته.

(5) تكثر الأعمال التي ترصد مناهج تحقيق النصوص، وطرق إخراجها بصورة علمية. ويمكن الرجوع إلى بعض هذه الأعمال في اللائحة التالية : =

ولاشك أن الكثير من الأعمال التراثية الخاصة بتراجم الرجال في الأندلس مما تمَّ نشره محققا أو شبه محقق هو بحاجة إلى مراجعة في هذا الجانب، خاصة وأن الكثير من هذه الأعمال لم يتم تحقيقها تحت رعاية أكاديمية أو توجيه علمي مسؤول.

وطبعا لن أقف كثيرا عند هذا الجانب التقني، باعتبار أن المواد التي يمكن أن يتتبعها الدارس أو الناقد للنص المحقق قد لا تغيب عنه مادامت مرتبطة بالقواعد العلمية العامة.

* **ثانيها** : المجال المعرفي الخاص. وهو الوجه العلمي الذي يمثله النص، فينتمي إليه فنا وزمانا ومكانا، فيرتبط به المحقق باعتباره عملا يدخل ضمن دائرة اهتمامه العلمي، ومجالا يرجع إلى اختصاصه في العمل والبحث. وهو مجال يتكامل به ما تقدم في المجال السابق، ليقوم بهما معا عملٌ كامل في إعادة قراءة نص وإنجاز تحقيقه. وإذا كان المجال السابق بمثابة الواجهة الموضوعية في عملية التحقيق، فإن ما يمثله المجال الثاني يمكن أن نعده بمثابة الواجهة الذاتية في هذه العملية. فيربط باطناً وظاهراً بين المحقق والنص، ويقرّب بينهما المسافات والدواعي والاهتمامات، ليمتزجا معا في عناصر الثقافة والتوجيه. فالمحقق بثقافته العامة والخاصة، وبتكوينه العلمي في مجال معرفي معين، تساعده فطنته وملاحظته وقدرته على التصرف، وسرعة استذكاره لمواد الموضوع أصولا وفروعا، واستحضاره لمصادرها والتعرف

= * أصول نقد النصوص ونشر الكتب/ بر جسترا سر/ إعداد وتقديم : د. محمد البكري / القاهرة 1969
* تحقيق النصوص ونشرها/ عبد السلام هارون / ط 2 / القاهرة 1965
* قواعد تحقيق المخطوطات / د. صلاح المنجد/ ط بيروت
* منهج تحقيق النصوص ونشرها/ د.نوري القيسي، د. سامي العاني/ بغداد 1975
* أمالي مصطفى جواد في تحقيق النصوص / مجلة المورد العراقية / عدد 1/ مجلد : 6/ 1977
* نظرة في تحقيق الكتب /د. أحمد مطلوب/ مجلة معهد المخطوطات / ج 1 : م 1/ اصدار جديد / الكويت/ ربيع الأول 1402 ـ يناير 1982 ـ والمراجع التي يحيل عليها.
* المخطوطات العربية بين يدي التحقيق/ د. التونجي/ التراث العربي/ ع : 9/ سنة 3/ 1982
* التراث العربي المخطوط بين ماضيه وحاضره/ د. جورج كرباج/ والمراجع التي يحيل عليها/ مجلة التراث العربي/ عدد 18/ سنة خامسة/ 1985
* الوراقة المغربية/ محمد المنوني/ منشورات كلية الآداب/ الرباط/ 1991

عليها والتمييز بينها. والنص بخصوصياته الأصلية والفرعية، بمجاله العلمي الذي ينتمي إليه، وبمدار نسبته إلى الزمان والمكان والاتجاه والعمل والعامل.

ومعنى هذا أن مدار هذه القرابة في وجهها الصريح، أن المحقق لايقدم على اختيار النص للتحقيق، ولا يقتنع بضرورة العمل فيه، ولا يتجاوز ما تتطلبه قراءته من صعاب، إلا إذا أحس بانسجام معه، واستئناس به، وأُلفة بمواده. فيكون هذا المحقق زيادة على ما لديه من الحصيلة العلمية الضرورية لقراءة نص مخطوط، يكون، على وعي مسبق بمجال النص العلمي الذي يشتغل في تحقيقه، ومعرفة تامة بخصوصياته، وإتقان معرفي لجميع مواده.

فالأمر هنا كما نرى لايكفي فيه مجرد تحصيل المعارف العامة، ولامجرد مراعاة القواعد التقنية في التحقيق، فنزعم أننا ننجز تحقيق نص معين. وإنما لابد من امتلاك الخصوصيات التي ترتبط بهذا النص، وإيجاد عناصر الانسجام والتآلف معه ومع مواده.

وانطلاقا مما يمكن أن يعتبر في هذه القرابة بين النص والمحقق، ومقدار توافر عناصر الائتلاف والاستئناس بينهما ــ فبإمكاننا أن ننتقد أعمال كثير من التحقيقات التي شملت بعض نصوص تراجم الرجال وطبقاتهم في المغرب والأندلس.

فيمكن أن نحاسب إلى حد ما عمل الدكتور محمد الأحمدي أبي النور في تحقيقه لكتاب درّة الحجال في غرة أسماء الرجال، لأبي العباس أحمد ابن القاضي[6].

وعمل الأستاذ المرحوم عبد الله عنان في تحقيقه لكتاب الاحاطة في أخبار غرناطة، وكتاب ريحانة الكتاب، وكلاهما لابن الخطيب السلماني[7].

ويمكننا أن نحاسب بطريقة أو بأخرى منشورات (تراثنا)، والمتعلقة بالمكتبة

---

(6) صدر ضمن سلسلة : من تراثنا الاسلامي/ 7 ــ نشر دار التراث/ القاهرة ــ والمكتبة العتيقة/ تونس ــ الطبعة الأولى : 1390 / 1970.

(7) صدرت أجزاء الاحاطة الأربعة بتحقيق عنان في القاهرة من مكتبة الخانجي في التواريخ التالية : الجزء الأول، 1956/ 1973 ــ الجزء الثاني : 1974 ــ الجزء الثالث : 1975 ــ الجزء الرابع : 1977 ــ وقد صدر كتاب الريحانة بجزئيه عام 1980 – عن مكتبة الخانجي بالقاهرة.

الأندلسية، والصادرة عن الدار المصرية للتأليف والترجمة، وبخاصة فيما نشرتْه من كتب : تاريخ علماء الأندلس لأبي الوليد ابن الفرضي، وجذوة المقتبس للحميدي، والصلة لأبي القاسم ابن بشكوال، وغيرها[8].

وذلك لما في هذه الكتب كلها من التشويش الذي يُخل بالحقيقة العلمية، والاضطراب في المواد والمعلومات، والقاضي بانعدام الثقة في الأخذ بالنص المنشور بها، أو الاعتماد عليه في البناء والاستنتاج.

فتواريخ الوفيات في كثير من التراجم مختلّة، وبإمكانها أن توقع الباحث المعتمد عليها في الحرج. وأسماء الرجال وأنسابهم وكناهم يقع فيها من التصحيف والتحريف بما يذهب بالحقيقة العلمية أو يصرف الباحث عن العثور على ضالته. وقد يحدث له ـــ مالم يكن حذرا ـــ من الفلتات في تراجم هذه الكتب، بما فيها من التصحيف والتحريف، مايخرج عن حد المعقول إلى العجائب والغرائب.

لذلك كان لابد من محاسبة لهذه الأعمال وتصحيح نصوصها. وكان من الطبيعي أن يتم الاكتفاء ببعض نصوصها المحققة دون مزاحمتها، كما هو الشأن بالنسبة لكتاب جذوة المقتبس للحميدي. فقد كان التحقيق الذي حظيت به الجذوة من طرف المرحوم محمد ابن تاويت الطنجي كافياً ليحول دون أي تجربة تحقيق أخرى للكتاب المذكور، أو نشرِه نشرة أخرى في الوقت الحاضر.

لذلك كان مجال القراءة الذي أقترحُه هنا في هذا العرض المتواضع، يقوم على مراعاة هذه الخصوصية، ومقدار تمثلها في العمل، فيستهدف مراجعة بعض التحقيقات الخاصة بكتب تراجم الرجال في الأندلس بما فيها المعاجم والطبقات على اختلاف أصنافها، والبرامج والفهارس، وغيرها.

ان هذه القرابة، وهذا الانسجام، وهذه الألفة بين المحقق والنص تبدو من خلال الخصوصيات التالية :

1) حصول الألفة والاستئناس بالخط الأندلسي ومعرفة رسومه وخطوطه. والإخلال بهذه الألفة قد يؤدي إلى أن يبتعد النص عن حقيقته، كما حدث للأستاذ إبراهيم الابياري في شخصية المختصر لكتاب (اختصار القدح المعلى)، حينما حقق

(8) صدرت كلها بمصر عام 1966

اسم المختصر، فجعله محمد بن عبد الله بن خليل. مع العلم أن التسمية الحقيقية كما ترد في المصادر القديمة والحديثة هي محمد بن عبد الملك بن خليل[9]، وليس عبد الله في تسمية والده. وبإمكاننا أن نتأكد من ذلك بالعودة إلى نشرة الكتاب، وفي طبعته الثانية[10] لنقف عند صورتي الورقة الأولى من مخطوطتي الكتاب المعتمدة في تحقيقه.

ففي الصفحة رقم 7 ترد صورة الورقة الأولى من مخطوطة تونس وهي تحمل نص وثيقة التحبيس وفيها مانصه : ... المسمى بالقدح المعلمى لابن عبد الملك...

وفي الصفحة رقم 8 ترد صورة الورقة الأولى من مخطوطة باريس، وفيها بالخط الأندلسي اسم الكتاب واسم المختصر واسم المؤلف. ومنه : ... اختصره أبو عبد الله محمد بن عبد الملك بن خليل رحمه الله. من تأليف الأديب الأبر المؤرخ أبي الحسن ... وربما كانت الكاف المتطرفة في الخط الأندلسي تشبه إلى حد ما — بالنسبة لمن ليست له دراية بهذا الخط — بالهاء المتطرفة. ولذلك قرأ الأستاذ الابياري : عبد الله بدل عبد الملك. ولا يخفى مايمكن أن يترتب على هذا من عدم التعرف على المؤلف حينما يتصحف اسمه أو اسم أبيه في سلسلة نسبه.

ومن هذا القبيل أيضا مانجده في برنامج المجاري عند ترجمة الشيخ الخطيب أبي عثمان سعد بن يوسف الفهري الأُلْيري، إذ تصحفت النسبة فيه إلى الالبيري.[11].

2) حصول الألفة والاستئناس بالرجال والتعرف على طبقاتهم بحيث يصبح

---

(9) أورد تسميته الصحيحة المرغيثي في فهرسته (مخطوط)

(10) كانت الطبعة الأولى للكتاب عام 1959 — وصدرت الطبعة الثانية بمناسبة مطلع القرن الخامس عشر الهجري 1400 / 1980 عن : دار الكتب الاسلامية / ودار الكتاب المطري / ودار الكتاب اللبناني.

(11) برنامج المجاري : 127 — والخطيب أبو عثمان الاليري هو صاحب شرح البردة البوصيرية في وضعه الأصلي، وقد ألفه للسلطان النصري محمد السادس ابن يوسف الثاني ابن محمد الخامس الغني بالله، وذلك غداة توليته، وطرزه باسمه.
تنظر ترجمة الخطيب أبي عثمان سعد الاليري في : برنامج المجاري : 127 — ديوان ملك غرناطة : 17، 52، 131 — ومظهر النور الباصر : 69 — وثبت أبي جعفر البلوي : 185 — وترد له فتاوى في المعيار للونشريشي في غير موضع.

المحقق لمعاجم الرجال وطبقاتهم، وكأنه ضمن هذه الجماعة التي يخرج تراجمها، يميز طبقاتها، ويحفظ أسماء المشاهير في مشيختها، ويستذكر ولو بالتقريب وفيات بعض رجالها وأمكنتها، وغير ذلك. لأنه ان لم تحصل للمحقق معرفة بهؤلاء الرجال وعلى هذا المستوى، فإنه سيعرض تراجم الكتاب الموضوع للتحقيق إلى مايمكن أن يحدث فيه من الطوارىء الغريبة. والطوارىء الغريبة التي تحدث للترجمة أو تداخل موادها، كثيرة ومتنوعة. وسأضرب بعض الأمثلة مما حدث من هذه الطوارىء الغريبة في بعض الكتب المحققة.

* ففي النص الذي نشره الصديق الأستاذ الدكتور عبد السلام شقور تحت اسم : مالم ينشر من الإحاطة،[12]، ورد في الملحق الذي استدركه آخر الكتاب ترجمة محمد بن طاهر بن محمد العامري.[13] واسترسلت الترجمة تعرف بالرجل المذكور، إلا أنه وأثناء عرض مشيخة هذا الرجل، انتقلت الترجمة فجأة إلى مشيخة رجل آخر هو أبو بكر محمد ابن ميمون العبدري لتتابع ترجمته وعرض أحواله وتآليفه بالكامل. دون أن يتفطن المحقق إلى هذا الطارىء الغريب الذي صادر ترجمة الأصل.

وأبو بكر بن ميمون العبدري شخصية مشهورة تتداول موادها كتب تراجم الرجال في الأندلس ولها حضور أدبي وعلمي مميز، ولاسيما في مجالس الخلفاء الموحدين. وقد ترجم له ابن الخطيب في الاحاطة، وترجمته منشورة بالكامل في الجزء الثالث[14]. وابن الخطيب إنما نقل الترجمة بكاملها من الذيل والتكملة[15].

فأنت ترى أن الترجمة واردة في النص المطبوع، ولا ضرورة لعرضها في (مالم ينشر من الاحاطة).

فمعرفة طبقات الرجال والتفطن إلى ما يحشر بينها من الأسماء الغريبة، وتمييز مشيخة المترجم به، والطبقة التي ينتمي إليها مسألة ضرورية في عملية التحقيق،

(12) نشر تحت إسم : الاحاطة في أخبار غرناطة / نصوص جديدة لم تنشر ــ مؤسسة التغليف والطباعة والنشر والتوزيع للشمال/ طنجة/ 1988

(13) الإحاطة (نصوص جديدة لم تنشر) 252

(14) الاحاطة 3/ 85

(15) الذيل والتكملة 319/6

حتى لا يتيه المحقق حينما يحدث مثل هذا الطارىء الغريب، اما لوجود سقط في الترجمة في أصل المخطوط المعتمد، واما لحدوث تشويش في أوراق المخطوط أو غير ذلك.

* ومن هذه الطوارىء الغريبة مايمكن أن يحدث أيضا في بعض الترجمات حينما يستعصي على القارىء الاستفادة منها، كما حدث مثلا في بعض ترجمات ثبت أبي جعفر البلوي الوادي آشي الذي نشره محققا أستاذنا الكبير عبد الله العمراني[16].

ففي ترجمة والد المؤلف أبي الحسن علي البلوي[17] تعرض مواد الترجمة وقد تداخلت فيما بينها بحيث تصعب الاستفادة الحقيقية منها، إذ تحتمل تواريخ الوفيات المعروضة ضمنها أن تعود إلى أكثر الأسماء المذكورة في الترجمة، وتحتمل فقر المشيخات المعرّف بها أن تكون راجعة إلى أكثر الأسماء المتقدمة.

وتكاد هذه الترجمة بالصفة التي تم عرضها أن لايعرف المختص حقيقة موادها، فأحرى أن يتعرف عليها القارىء العادي أو يستفيد منها بالصورة الطبيعية المطلوبة.

ومرد هذا أن للترجمة البرنامجية صفة مخصوصة أو صفات معينة، تنفرد بها عن نمط الترجمة في كتب الطبقات ومعاجم الرجال. فالترجمة البرنامجية تتوالد ضمنها تراجم فرعية أخرى. والتراجم الفرعية قد يكون لها داع للتفريع الجزئي أيضا. ولايعرف ذلك أو يحققه إلا من عايش صنف تراجم البرامج والفهارس، واستأنس بطريقة الترجمة التي يعرضها هذا المؤلف أو ذاك في برنامجه.

فالمؤلف يترجم لشيخه، وفي ذكر الشيخ يتم ذكر مشيخته. وهذه المشيخة قد يصبح كل اسم فيها يمثل ترجمة فرعية جديدة يذكر فيها شيوخه وبعض أحوالهم ووفياتهم. وغير ذلك. وقد يتم توليد تراجم فرعية أخرى في مستوى ثالث مع عرض مشيخة شيوخ شيخ صاحب البرنامج، وهكذا.

ومعنى هذا أن المحقق الذي يعرف طبقات الرجال ويستأنس بأسمائها ويميز بينها، يستطيع أن يضع الحدود بين فقرات الترجمة. فيعين المادة المرتبطة بها ويحيل على صاحب الوفاة الحقيقي ان عرضت تواريخ الوفيات ضمن مواد الترجمة.

(16) نشر ثبت البلوى بتحقيق الدكتور عبد الله العمراني عام 1403 / 1983 بدار الغرب الاسلامي/ بيروت

(17) راجع ثبت البلوى : 183 حيث عرض مشيخته.

* كذلك من هذه الطوارىء الغريبة مايحدث من تصحيف لبعض الأسماء أو اختلاطها بغيرها، وبخاصة مما يتألف منها في الخط، كما رأينا في السابق بين الاليري والالبيري[18]وكثيرا ما تَنْفَلِتُ الاحالة من المحقق في اسم من الأسماء المتشابهة إلى غير مصادرها الأصلية. والأمثلة كثيرة في هذا السياق. ففي برنامج المجاري يرد اسم أبي عبد الله ابن بِيبِش في سياق أخذه عن أبي جعفر بن الزبير. فيحيل المحقق في الهامش على ابن بِيبِش المفتي المتوفى بمرسية عام 484 وورود ترجمته في الصلة[19] ولاشك أن من أخذ عن أبي جعفر ابن الزبير هو من رجال القرن الثامن وليس من رجال القرن الخامس.

طبعا حينما أشير إلى ما يتعلق بضرورة وجود الألفة والاستئناس بين المحقق والنص أضع هذه الألفة والاستئناس في إطار نسبي. فقد لا يسلم من الفلتات في هذا السياق كبار المحققين. وربما كان نموذج هذه الفلتات ماورد عند أستاذنا الدكتور محمد بن شريفة في تحقيقه لغرباء صلة الصلة عند ترجمة محمد بن عبد المنعم بن من الله الهواري إذ كانت قراءته لنص الترجمة، والتعليق الوارد معها في الهامش، مما يجرى فيه الأخذ والرد[20].

وقد يحدث أن يترجم المؤلف في أصله لرجل واحد مرتين، دون أن يتفطن إلى ذلك لتعدد المصادر التي يعتمد النقل عليها. فتكون مسؤولية الإحالة على تكرار الترجمة من عمل المحقق. ولايمكن لهذا المحقق أن ينجز ذلك إلا إذا كان على معرفة تامة بطبقات الرجال وأسماء المشاهير منها على الأقل، وفي المجال الزمني والمكاني الذي تجرى فيه مواد الكتاب المحقق.

ولابأس من إثارة بعض الأمثلة التي فاتت المحقق أن ينبه عليها أو يثير تكرار الترجمة فيها. ففي الذيل والتكملة ترد ترجمة أبي الحسن الأبذي النحوي المشهور، تلميذ الشلوبين. ترجم له ابن عبد الملك أولا تحت إسم : علي بن عبد الرحمان ... الخشني ... أبو الحسن الأبذي. ولم يذكر وفاته، وإنما اكتفى بذكر ولادته

---

(18) راجع برنامج المجاري 127 وراجع التعليق المتقدم رقم (11)

(19) راجع برنامج المجاري : 95 — وترجمة ابن بيبش المعني بالأمر في : الإحاطة 3 / 27

(20) راجع الذيل والتكملة (قسم الغرباء) 8 / 502

عام 613[21]

وترجم له مرة ثانية تحت إسم علي بن محمد بن محمد بن عبد الرحمان الخشني ... اشبيلي ... أبو الحسن الأبذي. وأورد تاريخ وفاته بغرناطة عام 680[22]

وإذا كان تكرار الترجمة وعدم الاحالة عليه أو التنبيه إليه، له مبرر في الأسماء المغمورة، فإنه يكون مأخذا كبيرا على المحقق حينما يتعلق الأمر بمشاهير الأسماء. وذلك لتوافر مواد الترجمة في أكثر من مصدر، ولافتراض حدوث معرفة سابقة بها وحصول ألفة معها لتداول اسم المترجم به أو ذكر أحواله، أو أسماء أعماله ومؤلفاته.

و لم يكن أبو الحسن الابذي مغمورا. فهو أحد المشاهير الذين قامت على يدهم مدرسة الشلوبين الاشبيلية في النحو[23]. ومايزال ذكره واختياراته واردة في كتب النحاة يرجعون إليها ويرجحون المواقف تبعا لاجتهاده فيها وتخريجه لها[24]. بل كان كما يذكر عنه أمة وحده في النحو[25].

وتشتهر بعض مؤلفاته النحوية، وبخاصة شرحه الكبير على المقدمة الجزولية[26].

3) الاهتمام بالإحالة على النقول وتخريج التراجم والتأكد منها دون تسرع. وذلك لما يحدث في كثير من الأحيان من المغالطات التي تحول بين القارىء والاستفادة الصحيحة. وأسوق هنا كمثال على ماوقع من تسرع أو عدم مبالاة تخريج النص بالعودة إلى مصادره، وإن كانت مذكورة ـــ ما حدث في ترجمة أبي الحسن علي الشآري السبتي في الاحاطة.

(21) الذيل والتكملة 5/ 249

(22) الذيل والتكملة 5/ 391.

(23) راجع ترجمة الابذي في : مالم ينشر من الاحاطة للأستاذ شقور : 264 ـــ والبغية للسيوطي 2/ 199 نقلا عن صلة الصلة لابن الزبير، والاحاطة لابن الخطيب.

(24) راجع المغني 1/ 222، 2/ 435 ـــ والأشباه والنظائر للسيوطي 9/ 200 حيث فهرس الأعلام.

(25) راجع نيل العُلى في العطف بلا، لتقي الدين السبكي، 122/ مجلة معهد المخطوطات العربية/ مجلد 30 جزء أول/ إصدار جديد/ الكويت

(26) منها نسخة مخطوطة على عهد المؤلف في مجلدين كبيرين بالخزانة الحمزاوية تحت رقم 29

فقد تصدرت الترجمة بقول ابن الخطيب : من التكملة[27]. ومن المعلوم أن ابن الخطيب لم يستعن قط في مؤلفاته المعروفة بين أيدينا بكتاب التكملة لابن الآبار، مما يدل على أنه لم يطلع على نصها. وقد كان على المحقق لكتابة الاحاطة عبد الله عنان أن يعود إلى نص التكملة مادام المخطوط يحيل عليها. لأنه لو عاد إلى التكملة عند ترجمة الشآري لتأكد أن النقل الوارد إنما هو من غير التكملة، ولتأكد لديه أن النقل الوارد ــ كعادة ابن الخطيب في نقوله ومصادره ــ إنما هو من كتاب الذيل والتكملة لابن عبد الملك.

أثير هذه القضية لما كان لها من مخلفات، وبخاصة في تحقيق كتاب الذيل والتكملة لابن عبد الملك في جزئه الثامن الخاص بالغرباء. فقد وقف الأستاذ الدكتور محمد بن شريفة أمام ترجمة أبي الحسن علي الشآري، واحتاج إلى ترميم الخروم الواردة في نص الترجمة[28].

ومما لاشك أنه قد بحث كثيرا في المظان التي يحتمل أن تكون قد نقلت عن ابن عبد الملك في هذه الترجمة. ومن المؤكد أنه قد عاد إلى الاحاطة في ترجمة المذكور. إلا أن ماتصدر الترجمة من الاحالة على التكملة قد صده عن متابعة بقية مواد الترجمة.

فلو أن محقق الاحاطة قد محص هذا النقل، وحقق ما تصدر هذه الترجمة، لكان قد وفر جهدا كبيرا لمحقق هذه الترجمة في كتاب الذيل والتكملة ولقدم له نص ترجمة أبي الحسن علي الشآري سليما من كل خرم بعيدا عن كل بتر.

---

(27) راجع الإحاطة 4/ 187

(28) راجع الذيل والتكملة (قسم الغرباء) : 8/ 196 رقم 12.

نشر التراث الأدبي المغربي
بين الواقع والمثال
مع صنع ديوان أبي الحسن الحرّالي المراكشيّ

ذ. جعفر ابن الحاج السلمي
كلية الآداب تطوان

مقدمة نظرية :

هل نستطيع تحديد مفهوم التّراث الأدبّي المغربي أو إنارة بعض جوانب هذا المفهوم، دون أن نلجأ إلى علم تاريخ المغرب ليساعدنا على ضبط هذا المفهوم ؟ الحق أن المغرب قد عرف تاريخه مراحل كبرى متميّزة بعلاقاتها السّياسيّة والثّقافيّة والدينيّة والاجتماعية والاقتصاديّة. وهذه العلاقات شكّلت بنية تاريخ المغرب، كما شكّلت بنية أدب المغرب. بل إن الأدب المغربي هو جزء من هذه العلاقات الثقافيّة التي تفاعلت على أرض المغرب، وثمرة لها.

وإذا كان تحديد مفهوم التراث الأدبّي ليس أمرا بديهيّا، ولا هو بمكان قريب، بما أنه يتضمّن مفهومين اثنين كبيرين : التراث والأدب، في تعالقهما وتفاعلهما. فإننا، مع هذا، سنحاول إضاءة بعض الجوانب، لا وضع تعريف جامع مانع.

التّراث هو كلّ ما يرثه الفرد أو الجماعة. والإرث لا يكون إلا بعد الموت. والموت هو نهاية مرحلة وبداية أخرى. إنه إذن، الرّصيد المعنوي الذي ورثته الأمة المغربيّة عن فترة غير هذه الفترة.

فما هو هذا الرّصيد الأدبي الذي يمكننا أن نعده الآن تراثا، أي رصيدا لم تنتجه فترتنا التاريخيّة هذه، بل أنتجته فترة تاريخية سابقة، بيننا وبينها برزخ فاصل واصل ؟ إن مسألة وضع البرازخ قد تكون أمرا سهلا ميسورا عند المؤرخ. فالمؤرخ يتتبّع الأحداث الكبرى، التي كانت لها نتائج كبرى، فيجعلها حدودا فاصلة. فهو مثلا يجعل الفتح الإسلامي للمغرب نهاية مرحلة وبداية أخرى، تمتدّ منذئذ إلى نهاية القرون الوسطى الأوربيّة أو سقوط غرناطة، ليبدأ عصر حديث،

ينتهي عند نصب الحماية على المغرب سنة 1912، وعندئذ تبدأ مرحلة التّاريخ المغربيّ المعاصر، المتميّزة بالاستعمار والاستقلال وتغريب المغرب الجزئيّ النّسبيّ، لأجل حداثة جزئيّة نسبيّة.

لاكنَّ هذا أمر محفوف بالمخاطر والمزالق عند الباحث في الأدب المغربيّ. لأن البرازخ التاريخيّة، ولو أنّها مفيدة، لا تخلو من إرباك للباحث. إن الفتح الإسلاميّ، إذا كان قد غيّر الثّقافة المغربيّة كلّها أو جلّها، فقد لا يكون غيّر الأدب المغربي، بنفس الطريقة أو المقدار الذي غيّر به تاريخ المغرب. ولعلّ الأجناس الأدبيّة التي كانت متولّدة يومئذ ما تزال موجودة أو مستعملة حتّى الآن، في شكل من الأشكال، غير عابئة بتبدّل الأحوال والأوقات. وعلينا أن ننتظر أواخر العصر الإدريسيّ حتى تبدأ البدايات الأولى للأدب المغربي العربي في شكله المعروف. وتعاقب الدول المرابطيّة والموحّديّة والمرينيّة وغيرها لا يدعونا إلى القول بتطوّر البنيات الأدبيّة، بتطوّر البنيات التّاريخيّة. حتى إذا جاء العصر الحديث، وانقلبت أحوال المغرب، لاحظنا أن البنيات الأدبيّة لم يصب جوهرها عامل مخلخل ذو بال وخطر، حتّى بداية الحماية، بل حتى أواسط الحماية، وكأن شيئا لم يكن، أو على الأقلّ، هذا ما نحسبه ونتوهّمه، إلى أن يقام الدّليل على العكس. فما صنع في عصر الأدب المغربي القديم بعد الفتح الاسلاميّ، ظلّ هو النّموذج والمعيار والسّكّة المتداولة حتّى زمن غير بعيد. فهل للتُّراث الأدبيّ المغربيّ أساس تاريخيّ زمنيّ، أم له أساس بنيويّ مفارق للزمن ؟ الحق أن التّداخل حاصل بين الزّمن والبنية، وأنه مهما تفارقْ البنية التاريخ، فهذا لا ينبغي له أن يمنعنا من وضع طرائق ضابطة للتّعالق، إيجابا وسلبا، ولا سيما إذا افترضنا افتراضا أن البنية الأدبية المغربية لا توجد خارج الزّمان المغربيّ، أي خارج حركة المكان المغربيّ. فلم لا نستعير، إذن، من علماء التّاريخ شيئا من أدواتهم الإجرائيّة، وهو مفهوم التّحقيب ؟

في نظري، والله أعلم، أن التّراث الأدبيّ المغربي يمكن تقسيمه إلى أحقاب أدبيّة ثلاث كبرىٰ نسميها عصورا. وهذه العصور يجوز لنا تقسيمها بحسب القرون الهجريّة، أو بحسب الدول المتعاقبة على عرش المغرب.

1 ــ الحقبة الأولىٰ : وتشتمل على تراث الجاهلية المغربية، أي ما قبل الفتح الإسلامي وهذا التُّراث شيء نجهله تماما، لأن الأمازيغ، بحكم طبيعة ثقافتهم، لم

يكونوا ينزعون الى التّقييد والتّدوين، إلا ما عسى أن تدّعيه الحفريّات الأدبيّة لهذا العصر، مما قد تَجِدُهُ في رواسب الثقافة المغربيّة القديمة العاميّة، أو في المادة الأسطوريّة التي تحتفظ بها المصنّفات العربيّة. وهذا تراث لا يمكن إلا أن يكون ضئيلا جدّاً في كمّه. بل إنه، على الأصحّ، ما يمكن أن نسمّيه بما قبل التُّراث الأدبيّ المغربي، أو الجاهليّة الأدبية المغربية الأولى. وتحقيق هذا الذي نسميه تراثا على المجاز، لا على الحقيقة، هو عينُه القيام ببحوث إناسيّة معمَّقة في الثّقافة العاميّة المغربيّة، لتحليلها، بغية استخلاص الجاهليّ فيها، والقيام بترميمه، على ماقد يفترض أنه هو الأصل، أو النّموذج الأصليّ. إنه إذن، القيام بحفريّات في الأدب المغربي، كما وصلنا، وكما وصل القدماء.

2 ــ الحقبة الثانية : وتشتمل على تراث ما بعد الفتح الإسلامي، وهو ما نسمّيه التراث الأدبي المغربيّ القديم. وتجتمع فيه كلّ أشكال التّعبير الأدبيّ الّتي وصلتنا، شعرها ونثرها، أو نفترض وجودها، المنشأة باللّغة العربيّة الفصحى، أو بغيرها من اللّغات أو اللّهجات، كالعربيّة العاميّة، وعربيّة الزّجل، والعبرية والأمازيغيّة، منذ الفتح الاسلاميّ سنة 62 هـ/ 682م، إلى سقوط دولة الوطّاسيين سنة 961هـ / 1554م، على التّقريب. إن هذه الحقبة طويلة جداً، وممتدّة على مدة تسعة قرون.

وفي هذه الحقبة، ظهرت معالم الأدب المغربي واضحة كما نعرفها الآن، وفيها تشكّلت صورة الثقافة المغربيّة بكلّ ثوابتها، وفيها تكوّنت بنيات الأدب المغربي الأصليّة. ولذلك كانت دراسة الأدب المغربيّ القديم، مفتاحا لفهم الأدب المغربي الحديث وتفسيره، واستبطان الذّات الأدبيّة المغربيّة في عمومها.

3 ــ الحقبة الثالثة : وتشتمل على تراث العصر الحديث، ابتداء من صعود الدّولة السّعديّة بتوحيدها للمغرب سنة 961هـ/ 1554م، إلى نصب الحماية على المغرب سنة 1332هـ/ 1912م. فهي تمتدّ، إذن، على ثلاثة قرون ونصف تقريبا.

وإذا كان البحث في الأدب المغربيّ لم يرق حتى الآن، أو لم يبلغ، إلى مرحلة طرح الإشكالات الكبرى، ومنها إشكالات الفروق البنيويّة، إن كانت توجد فروق، فإننا، مع ذلك، نستطيع أن نسجّل وجود فرق كبير في التراكم المتوفّر بين أيدينا. ولتكن هذه الملاحظة، على بساطتها، مبدأ لطرح الإشكال.

وقد يقع التّساؤل الآن، عن الأدب المغربيّ المكتوب زمن الحماية (1912 ــ 1956م)، هل نعدّه ونعدّ مرحلته القصيرة تراثا أم لا ؟ الحق أن عمق التّحوّلات الجارية في هذا المغرب المعاصر، وتكاثر المذاهب الأدبيّة وتعاقبها وتداخلها وتقاطعها، وسرعة اختفاء بعضها. قد ولّد في النّفوس شيئا من الإحساس بالغرابة تجاهه. غير أن هذه الغرابة النّسبيّة لا تجيز لنا أن نكون من المتسرّعين، فنرى في استقلال المغرب سنة 1956 م نهاية مرحلة تاريخية، أي نهاية مرحلة تراثيّة. لأن كلّ الإشكالات الفكريّة والحضاريّة والأدبيّة المعاصرة، إنما بدأ طرحها في المغرب زمن الحماية، بفعل صدمة الغرب والحداثة. والإشكال الفكريّ والحضاريّ الذي طرحه المثقّف المغربيّ زمن الحماية، ما يزال مهيمنا حتّى اليوم. ولعلّ المثقّف المغربيّ زمن الحماية، كان أجرأ منه زمن الاستقلال في طرح الإشكالات الكبرى. وبناء عليه، لا نرى الأدب المغربي المكتوب زمن الحماية تراثا، إلا على المجاز، أي بالنّسبة إلى أدب مغرب الاستقلال، لأن إشكال الأدب المغربي زمن الحماية وما بعدها هو إشكال واحد.

غير أنه يخترق هذا التّصنيف الذي نقترحه، ما نسمّيه الأدب العامي المغربيّ، بلغاته المختلفة، وبطابعه اللاّزمنيّ، ولا سيما بعض أجناسه الأدبيّة كالأمثال والحكايات.

إن هذا التُّراث الأدبيّ المغربيّ بدأ نشره في النّصف الثاني من القرن التّاسع عشر، ولا سيما مع نشاط المطبعة الحجرية الفاسيّة. وفي نفس الوقت، كان الاستشراق الأوربيّ قد بدأ ينشر في عواصمه الكبرى بعض النُّصوص المغربيّة ذات المادة التاريخيّة، يهمّنا منها كتب الرَّحْلات. كما بدأت بعض النّصوص المتفرّقة تظهر في القاهرة وتونس.

ثم جاءت الحماية، فعمل علماؤها على نشر نُصوص مغربيَّة كثيرة. غير أن حظّ النصّ الأدبيّ بمعناه الخاصّ الدّقيق، ظلّ ضعيفا، اللهمّ إلا نصوص الرَّحْلات. ولقد آهتمّت الحماية عموما بنشر المصنَّفات التاريخيّة والجغرافيّة والمنقبيّة. وعلى كلّ حال، مهما تكن درجة نشر النُّصوص غير الأدبيّة، فإن الحصيلة العامّة لنشر التُّراث الأدبيّ المغربيّ تظلّ شيئا تافها بالنّسبة إلى هذا التُّراث.

ثم جاء الاستقلال، وتأسست الجامعة المغربية في شكلها الوطنيّ، فعمل

الأساتذة والطّلبة على تحقيق بعض النّصوص، أونشرها نشرات عاديّة. غير أن السّواد الأعظم مما حقّق في الجامعة ما يزال مرقونا، إلا أشياء ضئيلة جدا لا تعكس التّراكم الأدبيّ المغربيّ. وإن حجب هذه النّصوص في رفوف المكتبات الجامعيّة، يعيدها إلى عصر المخطوط. وهذه كارثة علميّة وطنيّة. لأنه في الوقت الذي نرغب فيه في ارتياد الآفاق الجديدة، والخروج من التأخّر والدّخول إلى عصر العلم، نرتكس وننكص على الأعقاب. وهذا يزيد في إرباك الباحث.

لاحظنا هذا ونحن ننجز رسالتنا لدكتوراه السّلك الثالث في جامعة باريس الرابعة ــ السّربون في موضوع «الحياة الأدبيّة في المغرب العربيّ، على عهد الموحدين»، ثم ونحن نحقّق كتاب «رياض الورد، فيما انتمى إليه هذا الجوهر الفرد»، لأبي عبد الله، محمد الطالب ابن الحاج السُّلَميّ، وكتاب «التّعريف بالتّاودي ابن سودة» لنفس المؤلّف». فعلم رغم الذّخيرة الأدبيّة الكبيرة في هاذين الكتابين، فإن تخريج النّصوص الشّعريّة فيهما كان أمراً لا يخلو من صعوبة ومشاقّ كبيرة، لافتقاد الدّواوين المطبوعة التي يمكن الإحالة عليها. وهذا أمر يضاعف عناء المحقّق، بل قد يوقعه في أوهام وأغلاط، بالنّظر إلى أنّه يُضْطَرُّ إلى مقابلة المتن الشّعري أو غيره على نصوص خطّية أو حجريّة أو غيرها، تحتاج هي أيضا إلى التّحقيق العلميّ المتأنّي النّزيه.

فما هي حصيلة حوالى قرن وثلاثين سنة من النشر، أي منذ دخول المطبعة الحجريّة إلى المغرب سنة 1864م، أو خمس وثمانين سنة من النّشر العاديّ، أي منذ ظهور المطبعة الحرفيّة أو السّلكية بفاس سنة 1906م ؟

1 ــ مطبوعات حجرية نادرة من جميع الوجوه، وهي الآن في حكم المخطوط، وتنزّل منزلته. وفيها من التعب والعناء للباحث ما لا يخفى على نبيه، واعتمادنا إيّاها في زمننا هذا آية على تخلّفنا الشّديد، وإهمالنا لأدبنا الوطنيّ. وإذا كانت المطبعة الحجريّة الفاسيّة قد خدمت المغرب بنشريّاتها المتعددّة في ظرف الإفلاس الاقتصاديّ الذي عرفه المغرب بعد سنة 1860م، وعملت على إبراز الثّقافة المغربيّة، فإن آخر شيء عبأت به هو نشر الأدب المغربيّ. ولا بأس من استعراض الحصيلة :

أ ــ الدّواوين الشّعرية

1 ــ تخميس وتريّات البغداديّ. لمحمّد الفاطميّ الصّقلّيّ فاس 1310هـ 3 ــ 1892.

2 ــ ديوان اليوسي. فاس 1338هـ ــ 20 ــ 1919.

3 ــ ديوان الحراق. فاس د. ت.

4 ــ ديوان محمد بن عبد الواحد النّظيفي. فاس. 1321هـ ــ 3 ــ 1902. (وقد أعيد نشر شعره بالقاهرة).

5 ــ ديوان المولى عبد الحفيظ. فاس. د. ت.

6 ــ ديوان قصائد في مدح الشيخ التيجانيّ. فاس. د.ت.

ب ــ كتب الأدب العامة :

1 ــ الأنيس المطرب، فيمن لقيه مؤلّفه من أدباء المغرب. لمحمد بن الطّيّب العلميّ. فاس. 1305هـ ــ 8 ــ 1887م.

2 ــ كتاب اللّؤلؤ السّنّي، في مدح الجناب الحسنّي لابن المّواز. فاس. 1307هـ ــ 90 ــ 1889م.

3 ــ المحاضرات للحسن اليوسّي. فاس. 1317هـ ــ 1899م. (أعيد نشره محقّقا بعناية د. محمد حجّي).

ت ــ الشروح الأدبية :

1 ــ حَاشية محمد بن قاسم القادري على شرح خالد الأزهري على البردة. فاس. د. ت.

2 ــ حديقة أزهار زهير، في قصيدة كعب بن زهير، لمحمد بن محمد بن الرّشيد العراقي. فاس. د. ت.

3 ــ زهرة الأفنان، من حديقة ابن الونّان. لأحمد بن خالد النّاصري. فاس. 1313 ــ 1314هـ/ 1895 ــ 1896م.

4 ــ شرح محمد بن أحمد بنيس على الهمزية. فاس. 1297هـ 80 ــ 1879.

5 ـــ شرح أبي محمد المكي السّودي على تائية الحراق. فاس. 1311هـ/ 1893.

6 ـــ شرح عقود الفاتحة. لأبي الفيض، حمدون ابن الحاج السُّلَميّ. فاس. د.ت. (بأمر من المولى عبد الحفيظ). المجلّد الأول وقطعة من المجلّد الثاني.

7 ـــ المسلك السّهل، في شرح توشيح ابن سهل، محمد الصّغير الإفرانيّ. فاس. 1324هـ ـــ 1905.

ث ـــ كتب البلاغة والعروض :

1 ـــ حاشية محمد المهدي الوزانيّ، على شرح محمد التهامي البوري، على منظومة الطيب ابن كيران في المجاز. فاس. د. ت.

2 ـــ حاشية ابن منصور الشاوي الفاسي على مختصر السعد. فاس. د. ت. (الجزء الأول فقط).

3 ـــ شرح محمد بن محمد بناني على منظومة الطيب ابن كيران في المجاز. فاس.

4 ـــ حاشية أبي العباس، أحمد ابن الخياط، على شرح البوري، على أرجوزة ابن كيران. فاس. 1324 ـــ 1905م.

5 ـــ شرح محمد بن الحسن أقصبي، على منظومة الطّيّب ابن كيران في الاستعارة. فاس. د.ت.

6 ـــ شرح الزّموريّ على الخزرجيّة ـــ فاس. 1316هـ ـــ 1898م.

ج ـــ الرّحْلات :

1 ـــ الرّحلة الناصريّة. فاس. 1320هـ ـــ 1902م.

2 ـــ الرّحلة العياشية. فاس. 1316هـ ـــ 1898م. (أعيد نشرها مصورة بعناية د. محمد حجي).

3 ـــ رحلة أحمد بن العياشّي سكيرج. فاس. 1329هـ ـــ 1910م.

ح ـــ متفرّقات :

ـــ منظومات وقصائد متفرّقة.

ـــ خطب دينيّة وسياسية.

ـــ مقامة حضرة الارتياح، المغنية عن الراح. فاس. د.ت.

نضيف إلى ما سبق، المادّة الأدبيّة المنشورة في كتب التّاريخ والمناقب والتّراجم والفقه والتّصوف. وهي مادّة غزيرة الشّعر والنّثر والسّرد الأدبيّ. غير أنها «رمية من غير رام». لأن النّشر لم يتوخّها لأدبيّتها مطلقا، بل توخّاها من حيث هي مادّة تاريخيّة أو صوفيّة.

لقد كان من المفروض أن تدعو المطبعة الحجريّة الفاسيّة إلى نهضة أدبيّة، كما وقع في مصر والشّام. غير أن الّذي جرىٰ عندنا هو العكس. فقد قامت «بنهضة» فقهيّة، لو يصحّ أن ما نشر من كتب الفقه بها يعكس وعيا جديدا معاصرا أو رغبة في التغيير. لقد طبعت ما كان يحتاج إليه العلماء والطّلبة في القرويّين وغيرها من كتب المذهب المالكي. كما قامت بمساعدة الزّوايا على تكريس فكرها الصّوفي الأسطوريّ بنشر كتب المناقب، وساعدت الأعيان والشُّرفاء على ضبط أنسابهم وتعزيز مواقعهم الاجتماعية بنشر كتب الأنساب والتّراجم. وحاولت استشراف بعض من صورة المغرب، فنشرت بعض كتب التّاريخ المغربيّ.

فلننظر الآن في الاتجاه العام للمنشورات الأدبية للمطبعة الحجريّة الفاسيّة، لأن روح هذا التوجّه سوف تظلّ حيّة حتّى بعد اختفاء المطبعة الحجريّة، وأكثرهم من العلماء، كانوا أوعىٰ منّا الآن بوطنيّتهم وثقافتهم وضرورة نشر التّراث المغربيّ، على ضآلة إمكانيّاتهم الماديّة الماليّة والتقنيّة وقتئذ، وعلى رغم ظرف الإفلاس الاقتصاديّ والسّياسيّ. الدّليل على هذا أننا ما نزال نستهلك إنتاجهم وثمرة مجهودهم، على رغم وجود الجامعات، وتطوّر أحوال المغرب الأقصى في الحماية والاستقلال.

إن هذا التوجُّه الأدبيّ للمطبعة الحجريّة يشتمل على ما يلي :

أ ـــ وجود «تراكم» محدود جداً في المادّة الشعريّة، لا يزيد على بضع دواوين وقصائد ومنظومات متفرّقة وتخميسات وتشطيرات، مع إهمال نسبيّ لكتب الأدب العامة، والشّروح الأدبيّة، وحواشي البلاغة.

ب ـــ غلبة الطابع العلميّ الصّوفيّ المرتبط بالزوايا على الرّحلات المنشورة،

وافتقاد الرحلات المعاصرة إلى أوربة والمشرق، أي الرّحلات التي كان في إمكانها خلخلة التّصوّرات الثقافيّة المغربيّة القديمة، والتي كانت تعي تحوّلات عصرها. على علاّتها.

ت ــ غلبة الطابع الصّوفيّ الولويّ على الدّواوين المنشورة.

ث ــ دوران النّصوص البلاغيّة المنشورة على مختصر سعد الدّين التفتازاني، ثم منظومة الطّيّب بن كيران.

ج ــ غياب يكاد يكون تاما للنّصوص السّرديّة كالقصص والنوادر والمقامات، إلا ما جاء عرضا.

إن شكل هذا التوجّه ومضمونه ما كان ينبغي لهما أن يحدثا في المغرب نهضة أدبيّة، ولا أن يؤثّرا في مسار مستقبل المغرب. بل إنهما جعلا أهل المغرب بعد الحماية يميلون شيئا فشيئا إلى مقاطعة تراثهم الأدبيّ، وتعمّد إهماله واحتقاره، وغرس عقدة المشرق والغرب في الذات المغربيّة المفكّرة والغافلة.

2 ــ مطبوعات استشراقيّة :

قلّة هي النّصوص الأدبيّة المغربيّة التي عُنيَ المستشرقون بنشرها. ونشير في هذا الصّدد إلى ما يلي :

ــ رحلة ابن بطوطة المسماة : «تحفة النظار»، باريس. 1853 ــ 1859. (أعيد نشرها مرارا في طبعات تجارية لا خير فيها).

ــ النَّفحة المسكيّة، في السّفارة التركيّة. بعناية دوكاستري. باريس 1929.

ــ ويمكن أن نضيف إلى ما سبق، «مجموع رسائل موحديّة» المنشور بعناية ليفي ــ بروفنسال (الرباط، 1940)، ورسائل تاريخية متفرّقة، ذات قيمة أدبية.

ولنا أن نقول في شيء من الطمأنينة، إن الاستشراق الأوربي لم يُعن بكتب الأدب، مثلما عُني بالتاريخ. وهذه النّصوص في حاجة إلى تحقيق جادّ. ولنا أن نزيد على ما سبق، فنذكّر بعناية الاستشراق الأوربّي بالأدب الأمازيغيّ المغربي والأدب العامّي، واهتمامه بتدوين جانب منه خدمة لأغراضه السّياسيّة. ونذكر في هذا الصّدد على سبيل المثال :

1 - E. Laoust, Mots et choses berbères. Paris. 1920.

2 - J. Herbert, Mythes et légendes du Zerhoun. Paris. 1916.

3 - R. Basset, Contes populaires berbères. Paris. 1887.

3 ــ مطبوعات تجاريّة :

أكثر هذه المطبوعات لا خير فيه. وهويحتاج إلى تحقيق ولا ريب. نذكر منها :

1 ــ رفع الحجب المستورة، عن محاسن المقصورة. للشّريف الغرناطيّ. القاهرة. 1344هـ 1925. (حقّق أخيرا دون أن ينشر).

2 ــ القصائد العشريّات، لأبي زيد الفازازي. القاهرة. د.ت.

3 ــ الوسائل المتقبّلة. لأبي زيد الفازازيّ. القاهرة. د.ت.

4 ــ شرح ابن يعقوب الولاّليّ المكناسيّ على التّلخيص في البلاغة. القاهرة. د.ت. (ضمن شروح التّلخيص).

5 ــ تحفة الملك العزيز، بمملكة باريز. لابن ادريس العمراوي (الابن) فاس 1327. 1909م. (أعيد نشرها بعناية د. زكي مبارك طنجة. 1989).

6 ــ شرح البوريّ على منظومة الطيب بن كيران في المجاز. طنجة. 1410هـ ــ 1980م.

7 ــ كناش الحائك. (طبعات متعددة).

8 ــ متفرّقات.

4 ــ مطبوعات محقّقة :

تتفاوت درجة هذه المطبوعات في العلميّة. وبعضها يحتاج إلى تحقيق جديد. وأكثرها صدر بعد الاستقلال، بعناية الجامعة المغربيّة ووزارة الثقافة ووزارة الأوقاف، وحتى وزارة الأنباء، ثم أكاديمية المملكة المغربيّة. ويمكننا تقسيم ما نشر محقّقا إلى أقسام :

أ ــ الرِّحْلات : ولها القَدح المعلّى في هذا النَّشر. منها :

1 ــ الرّحلة الإبريزيّة، الى الدّيار الانجليزيّة. لمحمد الطاهر الفاسيّ، تحقيق محمد الفاسيّ. فاس. 1387 ــ 1967.

2 ـــ رحلة العبدريّ. تحقيق محمد الفاسيّ. الرباط. 1968.

3 ـــ ملء العيبة، بما جمع بطول الغيبة، في الوجهة الوجيهة، مكة وطيبة. لابن رشيد الفهري السبتي. تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة تونس. 1981 ـــ 1982. بيروت. 1988.

4 ـــ مستفاد الرّحلة والاغتراب. للتُّجيبي السَّبتّي. تحقيق عبد الحفيظ منصور. ليبيا: تونس. 1395هـ ـــ 1975.

5 ـــ ملتقط الرّحلة من المغرب الى حضر موت. ليوسف الادريسيّ الحسنيّ. تحقيق أمين الطّيّبيّ. الدار البيضاء. 1988.

6 ـــ الإكسير في فكاك الأسير، لابن عثمان المكناسيّ. تحقيق محمد الفاسي. الرباط. 1965.

7 ـــ أنس السّاري والسّارب. لابن مليح تحقيق محمد الفاسي. فاس. 1388 ـــ 1968.

8 ـــ قطعة من رحلة الوزير الإسحاقي. ضمن : أمير مغربي في طرابلس، أو ليبيا من خلال رحلة الوزير الاسحاقيّ. دراسة وتحقيق د. عبد الهادي التازي. الرباط. د. ت.

9 ـــ التّحفة السّنيّة، للحضرة الحسنيّة، بالمملكة الإسبنيوليّة. للكردوديّ. نشر عبد الوهاب ابن منصور. الرباط 1383هـ ـــ 1963.

10 ـــ التُّرجمانة الكبرى، في أخبار المعمور برّاً وبحرا. لأبي القاسم الزّاياني. تحقيق عبد الكريم الفيلاليّ. المحمدية. 1387 ـــ 1967.

11 ـــ نتيجة الاجتهاد، في المهادنة والجهاد. للوزير الغزّال، نشر ألفرد البستاني. العرائش، 1941. (أعيد نشره بتحقيق إسماعيل العربي. بيروت. 1980).

ب ـــ كتب النقد والبلاغة والشروح الأدبية :

1 ـــ المنزع البديع، في تجنيس أساليب البديع. للسّجلماسيّ، تحقيق علال الغازي. الرباط. 1401 ـــ 1980م.

2 ــ بغية الرائد، لما تضمّنه حديث أم زرع من الفوائد. للقاضي عياض. تحقيق صلاح الدين الأدلبي. ومحمد أجانف. ومحمد الشرقاوي، الرباط. 1395 ــ 1975.

3 ــ الرّوض المريع، في صناعة البديع. لابن البناء المراكشي العددي تحقيق رضوان ابن شقرون. الدار البيضاء 1985.

ت ــ الدّواوين والمجموعات الشّعريّة :

1 ــ ديوان الأمير أبي الرّبيع سليمان الموحّد. تحقيق محمد بن تاويت الطّنجيّ محمد ابن العباس القبّاج. سعيد أعراب محمد بن تاويت التّطواني. تطوان ــ الرباط د.ت.

2 ــ ملعبة الكفيف الزّرهونّي. تحقيق د. محمد ابن شريفة. الرباط. 1407 ــ 1987.

3 ــ معلمة الملحون. تحقيق محمد الفاسي. الرباط. 1987 ــ 1990.

ــ موشحات مغربية ــ تحقيق عباس الجراري. الدار البيضاء 1973.

4 ــ شعر عبد العزيز الفشتالي. التحقيق والدراسة لنجاة المريني الرباط 1986.

5 ــ رباعيات نساء فاس. نشر محمد الفاسيّ. الدار البيضاء. 1986.

ث ــ متفرّقات :

1 ــ المطرب من أشعار أهل المغرب. لابن دحية السّبتيّ. تحقيق إبراهيم الأبياري. حامد عبد المجيد. أحمد بدوي. بيروت. 1955.

2 ــ زهر الأكم، في الأمثال والحكم، للحسن اليوسّي، تحقيق محمد حجي ومحمد الأخضر. الدار البيضاء. 1981.

3 ــ مجموعات من الأمثال العاميّة.

4 ــ مجموعات من النُّصوص اليهوديّة المغربيّة.

نلاحظ، على ماسبق، أن الرَّحلات قد حظيت أكثر من غيرها باهتمام المحقّقين،

وأن هؤلاء أكثرهم مؤرخون لا متأدّبة. وهذا منعكس على طريقة التّحقيق أو النشر، إذ لا يكاد يعبأ المؤرخ عندما يحقّق رحلة من الرّحلات إلا بما فيها من مادة تاريخية، مهملا الجوانب الأخرى كالجانب الأدبيّ مثلا. فلا تكاد تجد فهرسا للأشعار أو الرّسائل أو الأمثال مثلا، ولا تكاد تجد النُّصوص الشّعريّة مضبوطة على قواعد العروض، أو مخرّجة على الدّواوين.

بعد كتب الرحلات، تأتي كتب النّقد والبلاغة والدّواوين وما إليها. وهي، على العموم، قليلة قلّة مخزية.

ونتيجة كلّ هذا، أن الانسان المغربيّ يمكنه أن يقرأ كلّ آداب الدّنيا في سهولة ويسر، إلا شيئا اسمه الأدب المغربيّ. وما هو موجود بين يديه يستحيل أن يكوّن له صورة عن أدبه، أو أن يبعث في نفسه شيئا من الرّضى عن النَّفس أو احترام الذّات، أو إيمانا بالقدرة على الخروج من التّخلّف، انطلاقا من الذّات والهويّة المغربيّتين. وهذا بالضرورة يؤدي إلى نتيجة ثانية، وهي أن الأدب المغربيّ لا يكاد يقرأه إلا الباحث في الأدب المغربيّ القديم، ممن رزقوا الصّبر على معاناة المخطوط والمطبوع الحجريّ والمطبوع غير المحقّق، ورزقوا الجلد في السّير في مسالك الثقافة المغربيّة ومزالقها.وثمرة كلّ هذا هو تكريس القطيعة والطّلاق بين المثقّف المغربيّ وبين تراثه وهويّته وذاته، وتعميق عقدة المشرق والأندلس ثم الغرب في نفسه. وكلّ هذا لا يمكن له إلا أن يعرقل النّهضة والتقدّم.

فضلا عما سبق لنا أن خضنا فيه، نشير إلى أن أجناس الأدب المغربيّ قد شهدت نوعا من الحيف عليها. فجنس الرِّحلة مثلا ـــ قد حظي بعناية مرموقة نسبيّة في النّشر. تليه الرَّسائل الرَّسميَّة والشّعر. بينما الأجناس الأخرى تكاد تختفي. فإذا أراد المثقّف المغربيّ أن يقرأ شيئا من أدبه، فإنه لا يكاد يجد أمامه سوى بعض الرِّحلات، وبعض من هذه الرِّحلات ليس بذي قيمة أدبيّة كبيرة. إما لمنزع المؤلِّف العلميّ الفقهيّ، أو لاستعجام اللّغة عليه. فإذا أراد أن يطّلع على شيء من الشّعر، فما عليه الا أن يقرأ كمّا هائلا من كتب التّراجم والمناقب والتّاريخ والتّصوّف والفقه. وهذا أمر، إن سهل على أفراد من الناس، فإنه متعذّر على عامة المثقّفين.

لذلك، نرى أن نشر دواوين الشّعر المغربيّ محقّقةً هو واجب علميّ، ثم واجب

وطنيّ أيضا، وقد يقع الاعتراض بأن الدواوين الشعريّة المغربية قليلة أو نادرة، أو أكثرها ضائع. غير أن هذا أدعى إلى نشر ما وصلنا منها نشرا علميّا محقّقا، ثم هو أدعى الى البحث عن المادّة الشعريّة المتناثرة في بطون الكتب، لصنع دواوين الشّعراء الذين لم تصلنا دواوينهم. ولو كان ما وصلنا ضعيفا أو تافها.

كما نرى أن كتب البلاغة المغربيّة يجب أن تحقق تحقيقا علميّا، وأن يشرع في اكتشاف هذا التُّراث القيّم الهائل، ومايزخر به من دقّة وعمق وخصوبة وتماسك منهجيّ. من هذه الكتب التي ندعو إلى اكتشافها، «الثمر المهتصر، من روض المختصر» لأبي الفيض، حمدون ابن الحاج السُّلميّ، وحاشية ابن منصور الشاويّ الفاسي على السّعد، وشرح ابن يعقوب الولاّليّ المكناسيّ على السَّعد أيضا.

ونرى أيضا أن مانشر من كتب الرحلات يحتاج إلى تحقيق علميّ جديد في عمومه. ولابد من الإعتناء الخاصّ بإصدار نشرة علميّة دقيقة لرحلة ابن بطوطة، تراعي إشكال مداخلة السّرد البطّوطّي لاستطرادات ابن جزيّ الكلبيّ.

ونرى أيضا أن متابعة نشر كتب التّراجم والمناقب أمر مفيد للأدب المغربيّ، لما تختزنه هذه الكتب من مادة سرديّة خياليّة جميلة وغنيَّة.

ونرى أيضا أن دراسة الأدب المغربيّ دراسةً شمولية تركيبيّة، تستلزم الاعتناء بالوجه الآخر للأدب المغربي. ونقصد به الأدب العاميّ والأدب المازيغيّ. والاعتناء به يتمّ بالضَّرورة بتوثيقه وترجمته الى اللّسان العربيّ الفصيح. ولابد من أن يتم هذا التّوثيق بطرق علميّة خالصة، بعيدة عن الارتجال أو أي مسلك لا يراد به وجه العلم.

ونرى أيضا أن إصدار معلمات متخصصّة للشّعر والأمثال والحكايات أمر محقّق النّفع للدّراسة الأدبيّة المغربيّة، ولإخراج المثقّف المغربيّ من عقدة الآخر، وبؤس المعرفة.

وفي هذا الصّدد، يسرّنا أن نقدّم للناس ما وصلت إليه يدنا من شعر المتصوّف الأديب المغربيّ، أبي الحسن، عليّ بن أحمد التّجيبي الحرّالي الأندلسي أصلا، ثم المراكشي، المتوفى بحماة من أرض الشام عام 637هـ ـــ 1239.

ديوان أبي الحسن الحراليّ المراكشيّ(ـ 637هـ ــ 1239م)

أ ــ مصادر ترجمته :

ليس من غايتنا أن نضع ترجمة جديدة لأبي الحسن الحرّالي، فقد تكفّلت المصادر بذلك، فضلا عن بعض الدراسات المعاصرة. وقد أجمعت كلّها على أنه ولد بمراكش في القرن السّادس الهجريّ، زمن الموحّدين، وأن أصله أندلسيّ بدليل اسمه. وعلى أنه عرف بالعلم والتّصوّف. وحدّدت لائحة بأسماء كتبه، وذكرت هجرته إلى المشرق، وقبله إلى بجاية. واهتمت بالإشارة إلى كتبه في التفسير، ولا سيما كتابه «مفتاح الباب المقفل، على فهم القرآن المنزل»، كما لمّحت أو صرّحت بمنزعه الفلسفيّ في تصوّفه وقد انفرد ابن الطواح في كتابه «سبك المقال» بالإشارة إلى حياته قبل أن يتصوّف، فذكر عنه أنه كان أديبا ظريفا من كتّاب المنصور الموحدي.

ب ــ مصادر ترجمة أبي الحسن الحرّالي المراكشي ومراجعها :

1 ــ عنوان الدّراية، فيمن عرف من العلماء في المئة السّابعة ببجاية : 145 ــ 157.

2 ــ شذرات الذّهب، في أخبار من ذهب : 189/5.

3 ــ التّكملة لكتاب الصّلة : 687/2 رقم 1922. (نشرة مدريد)

4 ــ ملء العيبة (رحلة ابن رشيد الفهري السبتي) : 295/2 ــ 308. رقم 9. (في ترجمة تلميذه أبي عبد الله السّلاوي).

5 ــ نفح الطّيب : 187/2 ــ 190. رقم 115.

6 ــ طبقات المفسّرين (للسّيوطي) :65. رقم 68.

7 ــ سبك المقال : 56 ــ 68.

8 ــ توشيح الديباج : 162 ــ 165. رقم 162.

9 ــ نيل الابتهاج : 201 ــ 202.

10 ــ العبر : 157/5.

11 ــ النجوم الزاهرة : 317/6.

12 ــ سير أعلام النبلاء : 47/23. رقم 33.

13 ــ ميزان الاعتدال : 114/3. رقم 5785.

14 ــ طبقات المفسّرين (للدّاوديّ) : 392/1 ــ 393. رقم 338.

15 ــ المنح البادية : (إسناد طريقته).

16 ــ كشف الظنون : 1768/2.

17 ــ الإعلام بمن حلّ مراكش وأغمات من الأعلام : 101/9 ــ 111 رقم 1386.

18 ــ أبو الحسن الحرّالي المراكشي. آثاره ومنهجه في التفسير.

19 ــ La vie littéraire au Maghrib sous les Almohades : 1/45 - 47. n° 38.

ت ــ مصادر شعره :

على كثرة مصادر ترجمة أبي الحسن الحرّاليّ، نلاحظ أن ما أثبت من الشّعر الصّوفيّ قليل جدا. ولعل نزعته الفلسفيّة في التّصوف كانت سببا لإهمال القدماء له. ولقد ضاع الجزء الذي وضعه تلميذه أبو عبد الله السّلاوي في ترجمته، فلم يصلنا فيما نعلم. ففاتنا ــ ولا شك ــ كثير من شعره. والمصادر الّتي أوردت له شيئا من شعره، دون أن تنسبه له، أو دون أن تترجم له، قليلة، ولم تأت بشيء ذي بال، وكلّ هذه المصادر متأخّرة عنه.

1 ــ مشارق أنوار القلوب، ومفاتح أسرار الغيوب. لابن الدّبّاغ الأنصاريّ التّونسيّ. (ــ 696هـ ــ 1296م).

لعل هذا الكتاب المؤلّف في الحبّ الصّوفيّ من أقدم المصادر التي أوردت بعضا من شعر أبي الحسن الحرّالّي. ففيه النّص الأول، مع إسقاط البيت الأخير، والبيت الأول من النّص الرّابع، والنّصّ الخامس. وتتميّز رواية «مشارق أنوار القلوب» بإغفال اسم الشاعر، وتصحيف المتن أحيانا. ومجموع الأبيات فيه ثمانية. وكان حريّا أن يورد من شعر الحرالّي كمية غير هذه، ولا سيما أن موضوعه في الحب الصوفي، قريب جدا من شعر الحرالّي.

وإذا لم يكن «مشارق أنوار القلوب» أقدم مصدر موجود، فهو، على كل حال، معاصر للمصادر الثلاثة الآتية :

2 ـــ عنوان الدراية، فيمن عرف من العلماء في المئة السابعة ببجاية، لأبي العباس، أحمد الغبريني البجائي. (ـــ 704هـ ـــ 1304م).

كان استقرار أبي الحسن الحرالّي المراكشيّ في بجاية ردحا من الزّمن، سببا في أن ترجم له المؤلّف ترجمة من أمتع ترجمات الحرالّي وأغناها. ولا شك في أن المصادر المتأخّرة قد اتّكأت عليها اتكاء. وقد أورد هذا المصدر من شعر الحرالّي النّصين الرّابع والسادس، أي 16 بيتا، وتتميّز روايته بالأصالة والفرادة.

3 ـــ سبك المقال، لفكّ العقال، لابن الطوّاح التونسيّ. ـــ بعد 717 هـ ـــ 1317م).

عقد ابن الطوّاح التونسي ترجمة خاصّة لأبي الحسن الحرالّي لا تقلّ إمتاعا وغنى عن ترجمته في عنوان الدراية. وقد أورد له من شعره النصّ الأول والرابع والخامس والسابع، أي 25 بيتا. ولا شك أن هذا أغنى مصدر بشعر الحرالي. وعلى رغم أننا لم نعتمد الا نسخة يتيمة مخطوطة من هذا الكتاب، فإن أمر تحقيقها لم يتعبنا، لما تتميز به من دقّة وضبط.

4 ـــ ملء العيبة، بما جمع بطول الغيبة، في الوجهة الوجيهة، إلى الحرمين مكة وطيبة لابن رشيد الفهريّ السبتيّ، (721هـ ـــ 1321م).

كانت رحلة ابن رُشَيْد إلى المشرق، ونزوله في تونس، سببا في أن اطّلع المؤلّف على جزء في أخبار الحرالّي وكراماته، من وضع تلميذه أبي عبد الله السّلاويّ. ولعلّه نقل ما أورد من شعر الحرالّي من هذا الجزء. أطلعه عليه مؤلّفه في تونس.

ومن الجدير بالملاحظة، أن رحلة ابن رشيد هي أقدم مصدر مغربيّ موجود أورد شذرات من شعر الحرالّي، فقد أثبت له النصّ الثاني والثالث، أي 5 أبيات فقط. وعسى أن يكون في ظهور أجزاء أخرى من هذه الرحلة ظهور لنصوص أخرى من شعر الحرالّي.

5 ـــ شرح حكم ابن عطاء الله. لابن عباد النفزي الرّنديّ (ـــ 792هـ ـــ 1390م) :

أورد هذا الكتاب الأندلسيّ الصّوفيّ من شعر الحرالّي البيت الأخير من النّصّ الأول، دون أن ينسبه له.

6 ــ النّفحة المسكيّة، في السّفارة التركيّة. لعلي بن محمد الجزوليّ التّمكروتيّ. (ــ 1003هـ ــ 1594م).

لم تورد هذه الرحلة المغربية الا البيت الأخير من النّصّ السّادس دون نسبة.

7 ــ نفح الطّيب، من غصن الأندلس الرّطيب، وذكر وزيرها لسان الدين ابن الخطيب. لأبي العباس المقرّي التّلمسانيّ. (ــ 1041هـ ــ 2 ــ 1631م) :

أورد المقرّي أربعة أبيات متفرقة مما أنشده الحراليّ متمثلا. و لم يقطع بنسبتها له.

8 ــ أزهار البستان، في طبقات الأعيان، لأبي العباس، أحمد ابن عجيبة التطواني. (ــ 1224هـ/1808م) :

لا يوجد في الجزء الأول المخطوط المتداول من هذا الكتاب شيء من شعر الحرّالي. وقد تعذر علينا الإطّلاع على الجزء الثاني، الذي نعلم بوجود بيتين فيه، منسوبين إلى الحرالي.

يتبيّن مما سبق استعراضه، أن آثار أبي الحسن الحراليّ الشعريّة عزيزة نادرة ؛ وأن المصادر المغربيّة والأندلسيّة والمشرقيّة قد تحاشت الاعتناء بتدوين نصوص الحراليّ، لأسباب لا نظنُّها الا مذهبيّة. ولعل الزمان يجود علينا بظهور نصوص جديدة، توسّع من معرفتنا الضّئيلة بشعر الحراليّ. ونظن ظنّا أن بعضا من شعره يروج دون أن ينسب إليه. لأنه لا يعقل أن لا يصلنا الا هذا القدر التّافه من شعره، أو أن يكون أبو الحسن الحراليّ مقلاّ حتى هذا الحدّ، الذي لا يجاوز في مجموعه 37 بيتا.

(1)

[الوافر]

1) شهدتُ وما شهدتُ سوى إيَايَّ[1]
وما أحببتُ من لَيْلى سِوايَّ[2]

---

(1) سَبْك المقال : إناء. ولا معنى له. والظاهر أن الشاعر تصرّف في استعمال ضمير النّصب المنفصل «إيّا» لتصوير فكرة الفصل والوصل، والحضور والغيبة.

(2) سبك المقال : سواء.

2) شهادةَ من أصارَ الـفَصْلَ وصْلا
وسَوَّى في السّوٰى بِيَـــــدِ السَّواءِ[3]
3) وصارَ بــه ومنــه إليــه حتّـــى[4]
رأى عَيْـــن الحقيقَـــةِ في العَمــــاءِ
4) ومُنْبَــعَثَ العَوالِـمِ مـــن لَدُنْـــهُ
وَفَتْـقَ الرَّتْـقِ فِـي فَـلَكِ الهَبَـاءِ[5]
5) فَيَفْنَـــىٰ ثم يَفْنَـــىٰ ثم يَفْنَــىٰ[6]
فكـــان[7] فنـــاؤُهُ[8] عَيْـــنَ البَقَـــاءِ

التَّخْريُج : النّص في : سبك المقال : 62. مشارق أنوار القلوب : 102 والبيت الأخير في : شرح الحكم لابن عباد : 19، غير منسوب، وشرح عقود الفاتحة : 178/1. غير منسوب كذلك.

(2)

[المجتثّ]

1) أقـــــولُ في اليـــــوم عَسىٰ
وفي غـــــدٍ منــــــه لعــــــلْ
2) مـــن قَـــرَعَ الْبـــابَ ولَـــمْ
يَعْـــيَ مــــن القَـــرْعِ دخـــلْ

التخريج : النص في : ملء العيبة : 307/2.

---

(3) مشارق أنوار القلوب : «وسوّى في السّوى بيد السَّواء».
(4) مشارق أنوار القلوب : «وسار إليه منه وفيه حتى».
(5) البيت ساقط من رواية مشارق أنوار القلوب.
(6) مشارق أنوار القلوب : يبقى.
(7) سبك المقال : فصار.
(8) شرح عقود الفاتحة : 178/1 : فناؤهم.

(3)

[مجزوء الكامل]

1) بَيْــنَ النبــوَّةِ والرِّسالـــةْ
أمــرٌ لــهُ م الأمْــر[1] مالَــهْ

2) بــيتٌ عزيــزٌ لا تَــرىٰ
إلا الــرَّسولَ بــه وآلَــهْ

3) آلٌ هُمــو لَـــيْسوا سِوَاهُ
ولَــيْسَ هــمْ أهْــلَ السُّلالَـةْ

التّخريج : النص في : ملء العيبة : 307/2.

(4)

[الرَّمَل]

1) ما لنا منّا سوىٰ الحال عَـدَمْ
ولبارينــا وُجــودٌ وقِـــدَمْ[1]

2) نحن بُنْيَــانٌ بَنَتْــهُ حِكْمَــةٌ
وخَليــقٌ بالبِنَــا أن يَنْهَــدِمْ

3) نحن كُـتْبُ اللّـهِ ما يَقْرَأُهــا
غيرُ مـن يَعْرِفُ ما مَعْنَىٰ القَلَـمْ

4) أحْـرُفُ الكَـتْبِ الـذي أبدعَـهُ
كلّمــا لاحَتْ معانيــهِ انْعَجَــمْ

5) أشْرَقَتْ أنْفُسنــا مــن نُــورِهِ
فوُجـودُ الكُـلِّ عـن فَـيْضِ الكَـرَمْ

6) فتَـرى النَّـفْسَ عــن عالِمهــا[2]
باختبــاءٍ لــيس تُدنيــهِ الهِمَــمْ

---

(1) كذا في الأصل. وبه يستقيم الوزن. وإدغام النون في اللام لغة فصيحة، وهي لغة بني الحارث بن كعب (بلحارث بن كعب) ويفك الإدغام بقولنا : من الأمر.

(1) مشارق أنوار القلوب : «ولبارينا البَقَاءُ والقِدَمْ».

(2) الشطر ساقط الوزن بسقوط سبب خفيف في التّفعيلة الثانية.

7) ليس يَدْرِي من أنا الا أنـا
ها هنا الفَهْمُ عن العَقْلِ انْبَهمْ
8) عَجَباً للكُلِّ فيما يَدَّعي
وتأتّي الكُلِّ إلا ما حَكَمْ
9) كُلَّما رُمْتُ بذَاتي وَصْلَةً
صارَ لي العَقْلُ مع العِلْمِ جَلَمْ[3]
10) يَقْطَعَاني بخيالات الفَنَا
عن وجودٍ لم يُقَيَّدْ بِعَدم

التخريج : النّص في : عنوان الدّراية : 156 ــ 157. والبيت الأول في : مشارق أنوار القلوب : 65.

(5)

[مجزوء الخفيف]

1) ما بَدَا فهْوَ وجهُهُ
والذي غَابَ أعظَمُ
2) هُوَّ لا شكَّ ظاهرٌ
فهْوَ بَادٍ مُكَتَّمُ
3) لا تَقُلْ : كَيْفَ لي بِهِ ؟!
فَبِهِ عَنْهُ مَفْهَمُ

التخريج : النّصّ في : سبك المقال : 63. مشارق أنوار القلوب : 65.

(6)

[الطويل]

1) ومُذْ عنك غِبْنَا ذلك العامَ إنَّنا
غِبْنَا على بحْرٍ وسَاحِلُهُ مَعْنَى

(3) الجَلم : المقراض والمقصّ الذي تجزّ به الغنم. لسان العرب : 102/1.

2) وَشَمسٌ على المَعْنَى تُطالِعُ أُفْقَنـا
فَمَغْرِبُهـــا فينـــا، ومَشْرِقُهَـــا منَّـــا
3) ومسَّت يَدانا جَوْهَراً منه رُكِّبَتْ
نُفُــوسٌ لنـــا لما صَفَتْ فَتَجَوْهَرْنـــا
4) فما السِّرُّ والمَعْنَى وما الشَّمْسُ ؟ قُلْ لنا.
وما غايَةُ البَحْرِ الذي عنه عبَّرنا ؟
5) حَلَلْنا وجوداً اسْمُهُ عندنا الـفَضا
يَضيقُ بنا وُسْعاً، ونحن فمـا ضِقْنـا
6) تَرَكْنا[1] البحارَ الزَّاخـراتِ وراءنـا
فَمِنْ أين يَدْرِي النَّاسُ أين تَوَجُّهْنا ؟!

التَّخريج : النص في : عنوان الدّراية : 156. والبيت الأخير في : النَّفحة المسكيّة : 176، غير منْسُوب.

(7)

[الوافر]

1) لبــادي ذا الوجــودِ إذا تَبَــدَّى
سَرائــرُ لا تُنــالُ بــدَرْكِ عَيْـــنِ
2) إذا نــورُ القُلــوبِ رءاه رَتْقــاً
رأى ربَّ العبـــادِ بغَيْـــرِ مَيْـــنِ
3) وإن لَمَــحَ الفــؤادَ رءاه فَتْقــاً
رأى العَبْــدَ الجميــلَ فَقيــد شَيْـــنِ
4) وإن أومـــا[1] إلى جَـــدٍّ تَبَـــدَّى
لـــه عَبْـــداً بنَـــفْسٍ ذات بَيْـــنِ
5) فــمنها أنْــفُسٌ تُعْــزى لشَيْـــنِ
ومنها أنْـــفُسٌ تُعـــزى لزَيْـــنِ

---

(1) النّفحة المسكيّة : قطعنا.

(1) تسهل الهمزة لضرورة الوزن.

6) وإن تُرْفَعْ لـه الأرواحُ طُـرّاً
فـذاك الله خالـقُ كُـلِّ كَـوْنِ
7) فخُذْهـا لم يُنَقِّبْهـا احْتِجـابٌ
وأحْلِلْهـا بقَلْـبِكَ خِـدْنَ صَوْنِ
8) تَسَعْ مَا ضَاقَ عنْـهُ سماءُ أرْضٍ
بـلا زَمَـنٍ، وتَفْقِـدْ كُـلَّ أيْـنِ

التَّخريج : النّص في : سبك المقال : 62 ــ 63.

نصوص أخرى ليست ثابتة لابي الحسن الحرّالي.

(أ)

1) اِرحَـمْ خليلي عبادَ الله كُلّهُـمُ
وانْظُرْ إليهَـمْ بعَيْـنِ الـوُدِّ والشَّفقَـةْ
2) وَقِّـرْ كبيرَهُـمْ، وارحَـمْ صغيرهُـمُ
وراع فِي كُلِّ خَلْقٍ حَقَّ من خَلَقَهْ

التخريج : النَّص في : أزهار البستان. (القسم الثاني) ولم نقف عليه. وإنما ننقله بالوساطة عن «أبو الحسن الحرّالي المراكشي : آثاره ومنهجه في التفسير : 46.» والبيتان شائعان في المصادر دون نسبة.

(ب)

«وقال [المقري الجدّ] رحمه الله، تعالى :

حدّثت أن رجلا كان يجلس إلى أبي الحسن الحرّالّي، وكان يشرب الخمر، فسكر ذات يوم، فسقط على زجاجة، فشُجَّ وجهه فاختفى إلى أن برىء، ثم عاد إلى مجالسة الشّيخ. فلما رءاه أنشد :

[الكامل]

1) أجريـحَ كاساتٍ أَرَقْتَ نجيعَهـا
طَلَبُ التُّـراتِ يَعِـزُّ منـه خَـلاصُ

2) لا تَسْفَكَنْ دمَ الزّجاجَةِ بَعْدَهـا
إن الجروحَ كما، عَلِــــمْتَ، قِصاصُ

ففهمها الشّابّ فتاب.

التخريج : النّص في نفح الطيب : 263/5. نقلا عن كتاب الحقائق والرّقائق للمقرّي الجدّ. والبيت الأول لأبي مروان، عبيد الله بن محمد بن فتوح النّفزي. والثاني لابن الأبار. وهو غير ابن الأبار المؤرخ صاحب التكملة لكتاب الصّلة. انظر جذوة الاقتباس : 130/1. ففيها بحث في نسبتهما له.

(ت)

«...قال لي محمد بن عبد الواحد الرّباطيّ : قال لي محمد بن عبد السّيّد الطّرابلسيّ : دخلت على أبي الحسن الحرّالي، فقلت له : كيف أصبحت ؟ فأنشد :

[البسيط]

1) أصبحتُ ألطَفَ مِنْ مَرِّ النسيم سرىٰ
على الرّيـاضِ يكـادُ الوهْـمُ يُؤلمُنــي
2) من كُلِّ معنى لطيفٍ أحْتَسي قَدحاً
وكُـل ناطِقَـةٍ في الكـون تُطْرِبُنــي»

التخريج : النص في : نفح الطّيب : 317/5. نقلا عن كتاب الحقائق والرقائق للمقرّي الجدّ.

(ث)

«وكثيرا ما كان ينشد [أبو الحسن الحرّالي]، رحمه الله، هذا البيت، ويضرب على يده اليمنى باليسرى. وهو :

[الطويل]

1) فياليت شعري أين أو كيف أو متى
يُقَـدَّرُ مـالا بُـدَّ أن سيكـــونُ ؟»

التخريج : النّص في : عنوان الدّراية : 153.

فهرس النصوص الثابتة
لأبي الحسن الحرّالي

القافية	رقم النّص	الوزن	عدد الأبيات
سواءِ	1	الوافر	5
لعلْ	2	المجتث	2
لهْ	3	مجزوء الكامل	3
عدمْ	4	الرّمل	10
أعظمُ	5	مجزوء الخفيف	3
معنى	6	الطويل	6
عينِ	7	الوافر	8
			37

المصادر والمراجع

ـ أ ـ

1 ـ أبو الحسن الحرالي المراكشي. آثاره ومنهجه في التَّفسير. رسالة مرقونة لحمادي الخياطي في دار الحديث الحسنية رقم 166، الرباط. 1980.

2 ـ أزهار البستان، في طبقات الأعيان. لابن عجيبة. (1224 هـ) مصورة مخطوط خاص.

3 ـ الإعلام، بمن حلّ مراكش وأغمات من الأعلام. للعباس بن إبراهيم المراكشي. (ـ 1959م) تقديم عبد الوهاب ابن منصور. المطبعة الملكية. الرباط. 1974 ـ 1983. 10 أجزاء.

ـ ت ـ

4 ـ التَّعريف بالتاودي ابن سودة. لمحمد الطالب ابن الحاج السُّلَمي المرداسي الفاسي. (ـ 1273هـ) بتحقيقنا دمشق. 1991.

5 ـ التكملة، لكتاب الصلة. لابن الأبار القضاعي الأندلسي. (ـ 658هـ). نشر فرنسسكوس قديرة وزيدين. المكتبة العربية الإسبانية... مجلّد VI.مدريد. 1886. 1889. جزءان.

6 ـ توشيح الديباج، وحلية الابتهاج. لبدر الدين القرافي (ـ 946هـ) تحقيق أحمد الشتيوي. دار الغرب الإسلامي. بيروت، 1403هـ ـ 1983م.

7 ـ رياض الورد، فيما انتمى إليه هذا الجوهر الفرد. لمحمد الطالب ابن الحاج السُّلمي المرداسيّ الفاسي (ـ 1273هـ) قيد النشر بتحقيقنا.

ـ س ـ

8 ـ سبك المقال، لفك العقال. لابن الطواح التونسيّ. (بعد ـ 717هـ) مخطوط لخزانة الحسنية. رقم 105.

9 ـــ سير أعلام النبلاء للذهبي (ـــ 748هـ) تحقيق بشار عواد معروف. محبي هلال السرحان. مؤسسة الرسالة. بيروت. 1405 ـــ 1985. 25 جزءا.

ـــ ش ـــ

10 ـــ شذرات الذهب، في أخبار من ذهب، لابن العماد الحنبلي. (ـــ 1089هـ) المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع. اذخائر التراث. بيروت. د.ت. 8 أجزاء.

11 ـــ شرح الحكم العطائية، لابن عباد النّفزي الأندلسي (792هـ) دار إحياء الكتب العربية. القاهرة د. ت. جزءان.

12 ـــ شرح عقود الفاتحة، لأبي الفيض، حمدون ابن الحاج السُّلَمي المرداسي الفاسي. (ـــ 1232هـ) منشورات المولى عبد الحفيظ. المطبعة الحجرية. فاس د.ت.

13 ـــ طبقات المفسرين، لجلال الدين السيوطي. (ـــ 911هـ) دار الكتب العلمية. بيروت. د.ت

14 ـــ طبقات المفسّرين. لشمس الدين الداودي. (ـــ 945هـ) دار الكتب العلمية بيروت 1403هـ 1983م. جزءان.

ـــ ك ـــ

15 ـــ كشف الظنون، عن أسامي الكتب والفنون. لحاجي خليفة. (ـــ 1067هـ) مطبعة المعارف. إسطنبول. 1941. جزءان.

16 ـــ لسان العرب لابن منظور (ـــ 711هـ) دار الفكر دار صادر. بيروت. د.ت. 15 مجلّدا.

17 ـــ ملء العيبة،بما جمع بطول الغيبة، في الوجهة الوجيهة، مكة وطيبة. لابن رشيد الفهري السَّبتي. (ـــ 721هـ) تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة. الشركة التونسية للتوزيع تونس. 1981 ـــ 1982. جزآن (2 ـــ 3) دار الغرب الإسلامي. بيروت. 1408 ـــ 1988. (5).

18 ــ ميزان الاعتدال، في نقد الرجال، للذهبي. (ــ 748هـ) تحقيق علي محمد البجاوي. دار المعرفة. بيروت. 1982هـ 1963م 5. مجلدات.

19 ــ المنح البادية، في الأسانيد العالية، لمحمد بن عبد الرحمن الفاسي الفهري (1134هـ) مخطوط الخزانة العامة بالرباط رقم 1249.

20 ــ مشارق أنوار القلوب، ومفاتح أسرار الغيوب، لابن الدباغ الأنصاري (ــ 696هـ) تحقيق هـ رتير. دار صادر. دار بيروت. بيروت. 1379هـ ــ 1959م.

21 ــ المطبوعات الحجرية في المغرب. لعبد الرزاق فوزي. دار المعرفة للنشر والتوزيع. الرباط. 1989.

22 ــ نفح الطيب، من غصن الأندلس الرطيب. لأبي العباس، أحمد بن محمد المقرّي التلمساني (ــ 1041هـ). دار بيروت. 1388هـ ــ 1968م. 8 أجزاء.

23 ــ النّفحة المسكية، في السفارة التركية. لعلي بن محمد التمكروتي (1003هـ ــ 1594م) نشر دي كاستري، باريز. 1929.

24 ــ نيل الابتهاج، بتطريز الديباج. لأحمد بابا التنبكتي السوداني (ــ 1036هـ) دار الكتب العلمية، بيروت. د.ت. بهامش الديباج، المذهب.

25 ــ النجوم الزاهرة، في أخبار ملوك مصر والقاهرة، لابن تغري بردي. (ــ 874هـ) مصورة طبعة دار الكتب. سلسلة تراثنا. القاهرة. 1963 15 جزءا.

26 ــ عنوان الدراية، فيمن عرف من العلماء في المئة السابعة ببجاية. لأبي العباس، أحمد الغبريني. (ــ 704هـ) تحقيق رابح بونار. الشركة الوطنية للنشر والتوزيع. ذخائر المغرب العربي. الجزائر 1970.

27 ــ العبر، في خبر من ذهب. لشمس الدين الذهبي (ــ 748هـ) تحقيق صلاح الدين المنجد، وفؤاد السيد. ومحمد رشاد عبد المطلب. سلسلة

التراث العربي — رقم 17.15.10.7.5.4. الكويت. 1984 — 1986. 6 أجزاء.

28 — La vie littéraire au Maghrib sous les Almohades (515 h - 668 - 1121 - 1269j - c). par Jaafar Ben El Haj soulami thèse de doctorat de 3éme cycle soutenue à l'université Paris IV Sorbonne en 1986.

أصول التوثِيق العلميّ وكتاب
ـــ البدع والنهي عنها ـــ
لابن وضاح من خلال تحقيقيْن

ذ. محمد المنتصر الريسوني

باحث ـــ تطوان

تمهيد

في الحق أنه من أوائل ما ألف في موضوع البدعة الردُّ على بدع الفرق، وبدع الفرق حركة نشأت مبكرة في تاريخنا الإسلامي، لذا كان الإمام مالك رحمه الله (م عام 179 هـ = 795 م) من السباقين إلى التأليف في هذا الموضوع، وذلك حين كتب رسالة في القدر يرد فيها على القدرية بعث بها إلى تلميذه عبد الله بن وهب (م عام 197 هـ = 812 م)، وألف هذا الأخير نفسه كتاب (القدر) يصحّح فيه المفاهيم التي أثيرت حول قضية القدر.

وتعد الكتب الواردة في المدونات الحديثية عن موضوع البدعة محاولات أولية في التأليف في البدعة وإن لم تكن في كتاب مستقل.

ولقد اسهم الأندلسيون بنصيبهم في التأليف في مبحث البدعة وإن أول ما وصلنا من نتاجهم في هذا المجال ـــ حسب ما تمدنا به المصادر ـــ كتاب ابن وضاح (البدع والنهي عنها) وبعده كتاب الطرطوشي (م عام 520 هـ = 1126 م) (الحوادث والبدع) وبعده كتاب الشاطبي (م عام 790 هـ = 1388م) (الاعتصام).

من هذا نرى أن الأندلسيين كانوا من الأوائل في معالجة هذا المبحث في تواليف مستقلة، وفي زمن مبكر، هو القرن الثالث الهجري الذي ألف فيه ابن وضاح كتابه المذكور.

ولسنا ندري ما ألف في هذا الموضوع في الحقب الزمنية التي بين ابن وضاح والشاطبي وهي تقدر بخمسة قرون وزيادة، وهي كافية لأن تحفز العلماء الغيورين

إلى الكتابة في موضوع البدعة وملاحقة مظاهر الابتداع في شتى أنماطها في المجتمع الأندلسي الإسلامي.

كما أن الحقبة الزمنية بعد وفاة الشاطبي إلى استسلام آخر معقل من معاقل الاسلام في الأندلس تقدر بنحو قرن وزيادة، وهذه مدة زمنية كافية أيضاً لأن تحفز العلماء الغيورين إلى رصد ظاهرة البدعة لا سيما والمجتمع الأندلسي مجتمع كان دائماً قابلاً لكل بدعة، لأنه مجتمع في أسسه وخصائصه مجتمع إسلامي بلا شك، بيد أنه انصرف في جوانب من حضارته إلى الترف واللهو والإباحية، مما جعله ينعتق من الالتزام الإسلامي الذي به كوَّن حضارته، وشعَّ بها على الإنسانية جمعاء.

وهذا ما يجعلنا نطمئن إلى أن هناك تواليف ضمَّتْها الخزائن الخاصة وغير الخاصة في موضوع البدعة، غير أنه ليس ببعيد أن يكون من بين هذه التواليف ما قد ضاع مع ما ضاع من التراث العلمي الأندلسي، ذلك التراث الذي جنت عليه يد الغدر، فقد حدثنا التاريخ أن الكردينال (خيمنيس) أمر بإبادة عصارة الفكر في جميع البلاد الأندلسية، ونتيجة لذلك تمَّ إحراق عدد كبير من الكتب بساحة غرناطة[1].

ولسنا نرتاب في أن الأندلسيين قد ألَّفوا في هذا الغرض عبر القرون، ذلك أن ظاهرة الابتداع تفرض نفسها على العالم، خاصة العالم الغيور المصلح، في كل عصر عصر محاولة أن تميت السنة، إذ ظهور البدعة يعني مواجهة سنة ومواجهة سنة تعني مكابرة الوحي، وذاك ما يدفع العالم المخلص إلى التصدي لها بالوعظ والإرشاد والإنكار والتأليف والتنبيه على خطرها وبيان وجه الصواب على وفق الشرع الحكيم.

وأما سكوت العالم عن مواجهتها كما هو حادث اليوم في أكثر أقطار العالم الاسلامي فذاك يعني الإخلال بالمسؤولية أشد الإخلال، وما نظن أن هذه الحقب مرت على الاندلس لم تسمع فيه صوتاً من الأصوات يستنكر انْتِفَاش البدعة وتحديها السافر.

---

(1) انظر عنان (محمد عبد الله) الآثار الاندلسية الباقية في إسبانيا والبرتغال ص 430 وما بعدها.

وقد اهتم الدارسون قديماً بابن وضاح وأشادوا بعلمه وفضله وريادته في المجال الحديثي وإسهامه في جعل الأندلس دار حديث، من هؤلاء ابن الفرضي (م عام 403 هـ/1012 م) وذلك حين يقول : «وبمحمد ابن وضاح وبقي بن مخلد صارت الأندلس دار حديث»(2)، ومنهم الضبي (م عام 599 هـ/1202 م) حين يقول : «وحدث ابن وضاح بالأندلس مدة طويلة وانتشر بها عنه علم جم وروى عنه بها من أهلها جماعة رفعاء مشهورون»(3)، ومنهم الحافظ الذهبي (م عام 748 هـ/1347 م) حين يقول : «الحافظ الكبير، محدث الأندلس مع بقي بن مخلد»(4).

واهتم به كذلك الدارسون المحدثون عرباً ومستشرقين إذ لا يكاد يخلو كتاب من الكتب التي تؤرّخ للحركة العلمية والحديثية في الأندلس من ذكره والإشادة بفضله، من هؤلاء الدكتور حسين مؤنس في كتابه (شيوخ العصر في الأندلس)(5) والدكتور نوري معمر في كتابه (محمد بن وضاح القرطبي مؤسس مدرسة الحديث بالأندلس) وهو رسالة ماجستير(6) والأستاذ آنخيل جنثالث بالنثيا، (A.GONZALEZPALENCIA) في كتابه (تاريخ الفكر الأندلسي)(7) ترجمه إلى العربية الدكتور حسين مؤنس.

وإذا كان الدارسون خاصة القدامى احتفلوا بابن وضاح عالماً محدثاً وأحَدَ رواد الحركة الحديثية في الأندلس، وأشادوا بمكانته وفضله في هذا المجال فإنهم لم ينسوا أن يشيروا إلى آثاره كما سيأتي في محله، بحول الله تعالى، هذه الآثار لم يبق منها ـــ فيما نعلم ـــ إلا كتاب (البدعة والنهي عنها) وكتاب (النظر إلى الله تعالى)، وهذا الأخير توجد نسخة منه مخطوطة بخزانة الأستاذ حسن حسني عبد الوهاب

---

(2) تاريخ علماء الأندلس 2 ص 16، 17.

(3) بغية الملتمس ص 134

(4) تذكرة الحفاظ ج 2 ص 646.

(5) ص 43 وما بعدها سلسلة المكتبة الثقافية

(6) طبعتها مكتبة المعارف بالرباط 1403 ـــ 1983، وهي رسالة يغلب عليها طابع الجمع وتبهت فيها ملامح البحث العلمي الجيد الجاد، ومع ذلك فإنها لا تخلو من فائدة.

(7) ص 394 ط 1 1955.

(م عام 1388هـ/1968م) كما أشار إلى ذلك الأستاذ خير الدين الزركلي في (الاعلام) عند تعليقه على ترجمة ابن وضاح[8].

كما احتفل الدارسون المحدثون عرباً ومستشرقين بتحقيق آثاره الموجودة بالمكتبة الظاهرية بدمشق المتمثلة في كتاب (البدع والنهي عنها)، فبادر الأستاذ محمد أحمد دهمان إلى تحقيق هذا الكتاب ــ ونسمي عمله هذا تحقيقاً تجاوزاً ــ وطبع طبعات، وتولّت بعد ذلك المستشرقة الدكتورة (م إسابيل فييرو) (MªISABEL FIERRO) تحقيقه تحقيقاً علمياً، وقد بلغني أخيراً أن أحد الباحثين المشارقة قد حققه، ولكنني لم أحظ بالاطلاع عليه للأسف لحد الآن، ولو أتيح لي ذلك لاستطعت أن أرصد في دراستي هذه (أصول التوثيق العلمي وكتاب البدع والنهي عنها لابن وضاح من خلال تحقيقَيْن) ما وقع من إخلال بهذه الأصول أو ما وقع من التزام بها، وذلك من خلال ثلاث تحقيقات، وفي ذاك استقطاب لأعمال يريد منها ذووها توثيق النص، وقد تختلف في جوانب وتتفق في أخرى تبعاً لاختلاف المستوى العلمي لكل محقق، الأمر الذي يثري ما يتطلع إليه البحث من درس لأصول التوثيق العلميّ في ضوء المناخ الذي يحتضن هذه الأعمال.

فهذه الدراسة، إذاً، تقتصر على بحث تحقيقين : تحقيق الأستاذ محمد أحمد دهمان وتحقيق الدكتورة (م إسابيل)، وسوف نقف مع كل تحقيق نضعه تحت مجهر أصول التوثيق العلمي، ونوازن بين التحقيقَيْن نعطي كل ذي حق حقه، غايتنا من كل ذلك هي التنبيه على ما يجب أن ترسو عليه الأعمال العلمية الجادة كي يكون لها النفع الكثير والثمرة الحلوة المرجوة.

فأودّ في الأخير أن أذكر على سبيل التذكير أن ما سبق الالماح إليه عن أصول التوثيق العلمي أو ما نسمّيه منهجية التحقيق، هو في الحق، ليس جديداً كما يعتقد البعض ممن يجهل حقائق الإسلام في العطاء الحضاري والعلميّ أو يتجاهلها لهوىً في النفس ينحرف به عن الصراط السوي.

إن ذلك ليس جديداً، بكل تأكيد، إنه ثمرة ما أرساه العقل الإسلامي الفذ من أسس في هذا الشأن، ذلك أن أمة الإسلام بدأ عندها تاريخ توثيق المعارف

---

(8) ج 7 ص 133 ع 2.

بنزول القرآن الكريم وتوالي السنة تترى قولاً وفعلاً وتقريراً، الشيء الذي أمْلَى على الهمم القيام برعاية مشددة محكمة للوَحْيَيْن : الكتاب والسنة، فتمَّ جمع القرآن وكتابته وتدوين الحديث على وجه علمي متقيد يعتمد ضوابط توثيقية صارمة، مما سد المنافذ على الأهواء الهُوج، وأغلق المسالك في وجه النزعات.

فالوحْيَان في أصلهما موثقان، بلا أدنى ريب، غير أنه اتخذت وسائل ضابطة دقيقة لتوتيق نصوصهما تَسْيِيجاً لهما من كل سوء.

وتشعبت البحوث في هذا المضمار وأزهرت حقولها مقدِّمَةً المنهج الإسلاميَّ النقديّ في دراسة النصوص وتوثيقها على نحو علمي فريد غير مسبوق، وكل ذلك قد سجلته تواليف لا تعد، ووصلنا شاهداً على العبقرية التي صاغها الاسلام وقدمها هدية فضلى للانسانية جمعاء، ومن بين هذه التواليف ما أُلِّف في الجرح والتعديل وعلم الرجال وعلم مصطلح الحديث وهلم جرا ممَّا يقطع بأن مناهج التحقيق العلميّ الحديثة ليست في أسسها وليدة العصر الحديث، وهذا لا ينفي بحال ما أضيف من جديد إلى هذه المناهج تَبَعاً لما تفرضه سنة الله سبحانه في الكون من تغيير ينبثق عنه تطور وتجدد دائمان.

الدراسة

بين يديَّ الآن كتاب (البدع والنهي عنها) لمحدث الأندلس محمد بن وضاح القرطبي يتناول مبحث البدعة في زمن مبكر لسنا نستطيع أن نقطع مع ذلك بأن أول ما ألف في هذا الميدان، ولكن نستطيع أن نقطع بأنه من أوائل ما ألف في هذا الموضوع بالذات الذي يعد من القضايا المهمة التي واجهت وتواجه منهج الإسلام في العقيدة والعبادة والعادات، وإن خطر هذه القضية ليتمثل في كونه يحاول أن يستدرك على الشرع حكمه الحق في أي مجال من المجالات، وتلك هي الطّامة الكبرى التي غفل عنها من غفل فكان لها إسهام كبير في الجناية على عقيدة الإسلام.

بين يديَّ الآن كتاب (البدع والنهي عنها) لابن وضاح يتناول مبحث البدعة، وقد تولى تحقيقه أولاً الاستاذ محمد أحمد دهمان وتولَّتْ تحقيقه ثانياً الدكتورة (م • إسابيل فييرو) (MªISABEL FIERRO)، وسنقف مع كل تحقيق نفحص كل واحد

على حدة في ضوء مناهج التحقيق نعلن الجهد المبذول لكل محقق في هذا الميدان، ونعلن في الوقت نفسه ما تخلَّل ذلك من إخفاق وتوفيق، ونعلن كذلك صورة التحقيق العلمي الأمثل.

كتاب البدع والنهي عنها

1 ـ تعريف بالمؤلف[9]

هو محدث الأندلس محمد بن وضّاح بن بزيع القرطبيّ ولد بقرطبة عام 199 هـ/سنة 814 م ونشأ بها، وأخذ العلم عن عدة شيوخ في قرطبة وسرقسطة وطليطلة وغيرها.

رحل مرتين إلى المشرق : الأولى كان لا يزال فيها صغير السن، والثانية كان فيها شاباً تلقى خلالها العلم والرواية على خلق كثير من الشيوخ بغداديين ومكيين وشاميين وغيرهم.

وحسب الرجل أنه اشترك مع البخاري في بعض أشياخه مثل آدم بن أبي إياس العسقلاني (م عام 220هـ/835م)، ومع مسلم في بعض أشياخه مثل أحمد بن أبي بكر الزهري المدني (م عام 242هـ/ 856م).

وكان ابن وضاح ورعاً زاهداً راغباً عن أبواب الحكام راغبا في العلم ونشره، ولقد صدق الامام ابن حجر (م عام 852 هـ/ 1448م) حين قال عنه ناقلاً عن غيره «وكان من الرواة المكثرين والأئمة المشهورين»[10].

له آثار يمكن حصرها كما تشير إلى ذلك المصادر في :

1 ـ كتاب البدع والنهي عنها[11].

2 ـ كتاب النظر إلى الله تعالى وما جاء فيه من الحديث[12].

---

(9) انظر ترجمة عند القاضي عياض بن موسى السبتي، ترتيب المدارك ج 4 ص 435 وما بعدها، وابن فرحون (ابراهيم) الديباج المذهب ص 239 وما بعدها.

(10) لسان الميزان ج 6 ص 417.

(11) انظر كحالة (رضا)، معجم المؤلفين ج 12 ص 94.

(12) انظر ترتيب المدارك ج 4 ص 440.

3 ــ كتاب العباد والعوابد (وهو في موضوع الزهد والرقائق)[13].

4 ــ كتاب مكنون السر ومستخرج العلم (في الفقه المالكي)[14].

5 ــ كتاب الصلاة في النعلين[15].

6 ــ كتاب رسالة السنة[16].

7 ــ كتاب القطعان في السنة[17].

عاش ابن وضاح أكثر من ثمانين سنة بذلها بسخاء غير ضنين في خدمة العلم والسنة غير آبه بحطام الدنيا الذي يتكالب عليه الناس ــ وفيهم علماء ــ للأسف، مع أن الحياة أخذ وعطاء ليسير ركب الوجود سويّاً على صراط مستقيم.

وكانت وفاة ابن وضاح (عام 287هـ/ سنة 900م)[18] بعد جهاد مُضْن في خدمة المعرفة وفي مقدمتها السنة المطهرة.

2 ــ المضمون

إن الكتاب حديث عن البدعة والنهي عنها، كما يؤكد ذلك العنوان نفسه، وقد عقد المؤلف لهذا الموضوع أبواباً وشفعها بنماذج واقعية للمراسة البدعية.

وبعدها يطرح موضوع النهي عن الجلوس مع أهل البدع ومخالطتهم، ويطرح موضوع توبة صاحب البدعة ويختم بالحديث عن نقض عرى الإسلام وإظهار البدع.

وزيادة في الإيضاح والبيان نسوق ما أورده المؤلف من مباحث بترتيبه :

البدع والنهي عنها ــ باب ما يكون بدعة ــ باب كل محدثة بدعة ــ باب إحداث البدعة ــ باب تغير البدعة ــ ما جاء في اتباع الأذان ــ ما جاء في

---

(13) نفسه.

(14) انظر الزركلي (خير الدين) الأعلام ج 7 ص 133.

(15) انظر ترتيب المدارك السابق.

(16) نفسه.

(17) نفسه.

(18) وقيل عام 286 هـ انظر المصدر السابق.

ليلة النصف من شعبان ـــ كراهية اجتماع الناس عشية عرفة ـــ النهي عن الجلوس مع أهل البدع وخلطتهم والمشي معهم ـــ باب هل لصاحب البدعة توبة ـــ قصة صبيغ العراقي ـــ باب في نقض عرى الإسلام ودفن الدين وإظهار البدع ـــ باب فيما يدال الناس بعضهم من بعض والبقاع ـــ الخاتمة.

3 ـــ المنهج

نهج ابن وضاح في كتابه (البدع والنهي عنها) منهج المحدثين، وهذا ليس بدعاً منه فهو محدث الأندلس الذي رحل وجاب في سبيل الرواية كما هو سنن المحدثين منذ أن بدأت الرحلة تترى، لذلك رصد كتابه هذا لتتبع الأحاديث والأخبار والآثار في موضوع البدعة، وتوسل في ذلك بالإسناد واستعمل من صيغ التحمل أكثر ما استعمل (حدثنا) وهو من أقوى ما يستعمل في هذا المجال.

فالمنهج يعكس الثقافة الفكرية الأصيلة للمؤلف في توثيق النص دون أن يستشرف هذا المنهج أبعاد النص في التحليل، فذاك نعثر عليه عند غيره ممن جاءوا بعده.

وبحسب هذا المنهج أنه جمع النصوص وحاول توثيقها عن طريق الرواية المسندة وإن كان في هذه الرواية ما فيها من خلل، سنشير إلى نماذج منه، وهو في الحق، لا تكاد يخلو منه مصنف من مصنفات السنة غير صحيحَيْ البخاري ومسلم.

أ ـــ مع تحقيق الأستاذ محمد أحمد دهمان

الكتاب ومنهج التحقيق

إن للتحقيق منهجاً علمياً يجب على الباحث الالتزام به لأجل أن يضمن النتائج الصحيحة لمشروعه العلمي ويُسيّجَهُ بضوابط علمية سليمة تطرد كل خائبة شك يمكنه أن تحوم حوله.

وليس بخافٍ أنَّ من هذا المنهج ما يمارسه الباحث الفاحص قبل الشروع في عمله التوثيقيّ، ومنه ما يتطلب الشروع في ممارسته بعد ذلك، وفيما يلي البيان مفصَّلاً.

1 ـــ قبل التحقيق.

تسبق مرحلة التحقيق مرحلة البحث عن نسخ النص، والنسخة المعتمدة هي نسخة الأم ثم تليها النسخة المأخوذة عنها، ثم التي تليها.

فنسخة الأم إذاً كما هو متفق عليه في مناهج التحقيق هي المعتمدة، والنسخ الأُخَر ــ إن وجدت ــ تعد أصولاً ثانوية، وإن فقدت الأم فالمعتمدة حينذاك هي النسخة القريبة من نسخة الأم يعني التي أخذت عنها مباشرة ــ كما سبق الإلماح منذ لحظة ــ أو أخذت عن الفرع أو تكون النسخة أقرب زمناً لزمن المؤلف.

في هذه الحالة يستطيع الباحث المحقق أن يرتّب النسخ مراعياً مراتب التفاضل فيها ومستعيناً بها أيّي استعانة في تحقيق النص على النهج الأقوم.

فمحقق كتاب (البدع والنهي عنها) لم تتوافر لديه نسخة الأم ولا النسخ الأخرى المنقولة عنها مباشرة أو المنقولة عن الفرع أو القريبة من زمن المؤلف، وإنَّمَا توافرت لديه نسخة واحدة ليس إلا حفلت بالتصحيف وامتلأت بالأخطاء كما قال المحقق نفسه في المقدمة بالحرف الواحد: «وقع بيدي هذا الجزء منذ بضع سنين، فكان المانع لي من نشره كثرة التصحيف فيه حتى قلّما يخلو سطر منها فتمهلت في نشره علّني أعثر على نسخة ثانية تعينني على تصحيحه».

واكتفى المحقّق بهذا الوصف للنسخة ولم يعرج بالحديث عن خطها ولا عن ورقها ولا عن تاريخها وتاريخ نسخها، ولا عن مكان وجودها ورقم تسجيلها.

واكتفى بالإضافة إلى ذلك بما ورد في آخر الكتاب وهو مايلي «قرأه مالكه الفقير إلى رحمة ربّه الكريم الخلاق محمد بن موسى علاق وغفر الله له بمنه وكرمه بتاريخ ثالث عشر من شعبان سنة إحدى وثمان مائة».

على حين النسخة المعتمدة لدى المحقق توجد بدار الكتب الظاهرية فهرس التصوف 1/ 173 ــ عدد الأوراق 24 ورقة وقرئت النسخة من محمد بن موسى بن علاق وهو مالكها ونسخت من قبل ابراهيم بن سعيد الحوراني بتاريخ 793هـ.

وكان على المحقق وهو يهم بالشروع في عمله العلميّ هذا أن يبذل الجهد للبحث عن نسخ أخرى في الخزائن الأُخَر حتى يستطيع ــ إن عثر على نسخ ــ أن يخرج الكتاب في الصورة العلمية محققاً لما ترضاه أصول التحقيق وموثّقاً لما تبغيه ضوابط التوثيق.

غير أن شيئا من ذلك لم يحدث، وآية هذا أن المحقق لم يحاول استثمار النسخة المعتمدة نفسها واكتفى بأن صرح بأن الكتاب وقع في يده وأنه مليء بالأخطاء دون أن يشرح لنا الأمر بوضوح وأنه يدلنا على المكتبة أو المكان الذي كان المخطوط يرقد بين أحضانه.

وليت المحقق استفاد مما في يده ورَاحَ يدرس المخطوط دراسة علمية من حيث ورقه ومداده وخطه ويحاول أن يثبت نسبة الكتاب لصاحبه، وذلك بمراجعة المصادر التي أشارت إليه أو اعتمدته مصدراً من مصادرها مثل كتاب (الحوادث والبدع) للطرطوشي الذي نقل عنه وإن لم يُصرِّح باسم الكتاب، لكن النص المنقول يقطع لا محالة بهذا الأمر، ودليل ذلك أن الطرطوشي يذكر بصراحة رواية ابن وضّاح مع حذف السند وذلك في فصل عن بدع منتصف شعبان وهو نفسه الوارد عند ابن وضاح في كتابه بعنوان (ما جاء في ليلة النصف من شعبان)[19] قال الطرطوشي مستشهداً : «روى ابن وضاح عن زيد بن أسلم قال : ما أدركنا أحداً من مشيختنا ولا فقهائنا يلتفتون إلى النصف من شعبان ولا يلتفتون الى حديث مكحول ولا يرون لها فضلاً على ما سواها».

«وقيل لابن أبي مليكة إن زياداً النميري يقول : إن أجر ليلة النصف من شعبان كأجر ليلة القدر فقال : لو سمعته وبيدي عصا لضربته وكان زياد قاصاً»[20].

وقد نقل الطرطوشي عن ابن وضّاح في مواضع مختلفة من كتابه[21]، وكلها تؤكد أن المصدر المنقول عنه هو (البدع والنهي عنها) ؛ لأنَّ هذا الكتاب الوحيد ـــ فيما نعلم ـــ خصصه ابن وضاح لمبحث البدعة، ومن ينقل خبراً أو حديثاً برواية ابن وضّاح في البدعة فإنما ينقل من كتابه هذا.

---

(19) انظر ص 46.

(20) انظر ص 119 وانظر بعد ذلك تعقيب الطرطوشي على مايمارسه الناس من بدع في هذا الشهد، غير أنه لم يناقش النصوص الضعيفة والموضوعة في هذا المبحث، مع أن الوارد في ذلك إمَّا ضعيف أو موضوع راجع على سبيل المثال (محمد الطاهر) تذكرة الموضوعات ص 117.

(21) انظر مثلاً ص 115 فصل في اجتماع الناس في سائر الآفاق يوم عرفة، وانظر عند ابن وضاح ص 46 تحت عنوان : كراهية اجتماع الناس عشية عرفة.

ويدل هذا على أن الطرطوشي كان يملك نسخة من الكتاب في القرن الخامس أو أوائل السادس الهجري وهي أقرب نسخة إلى زمن ابن وضّاح — إنْ وُجِدَتْ — وأجود نسخة — إن وُجِدتْ أيضاً مادام الطرطوشيّ امتلكها وقرأها، وليس من ريب في أن قراءة العالم لكتاب مًّا غير قراءة الإنسان العادي، إذ العالم لَنْ يتقاعس عن إجراء التصحيح على ما يقرأ — إن رأى المقروء مفتقراً إلى ذلك — حتى يستقيم المتن علي الوجه المطلوب كما أراده المؤلف نفسه، وقد لا يجتزىء بذلك فيطرّر ويعلّق ويعقّب كما نلحظ ذاك مبثوثا في ثنايا مخطوطاتنا المختلفة على مر العصور.

ونسأل بعد هذا أين هي هذه النسخة التي كان يستقي منها الطرطوشيّ ؟

الجواب إن الزمان كفيل بالكشف عنها كما كشف عن كثير غيرها.

ومن المصادر المهمة التي اعتمدت كتاب ابن وضّاح مصدراً كتاب (الاعتصام) للإمام الشاطبيّ (م عام 790هـ/ 1388م) فقد نقل عنه هو الآخر في غير ما موضع من الكتاب من ذلك قوله مستشهداً على ذم البدعة حاذفاً السند «وذكر ابن وضاح قال : سئل عاصم بن بهدلة وقيل له : يا أبا بكر هل رأيت قول الله تعالى (وعلى الله قصد السبيل ومنها جائر ولو شاء لهداكم أجمعين) ؟ قال : حدثنا أبو وائل عن عبد الله بن مسعود قال : خط عبد الله خطاً مستقيماً وخط خطوطاً عن يمينه وخطوطاً عن شماله فقال : خط رسول الله ﷺ هكَذَا فقال للخط المستقيم هذا سبيل الله وللخطوط التي عن يمينه وشماله هذه سبل متفرقة على كل سبيل منها شيطان يدعو إليه» والسبيل مشتركة قال تعالى : «وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه»[22].

وهو ما رواه ابن وضاح بسنده في (باب كل محدثة بدعة)[23]، فالنقل عن ابن وضاح من كتابه (البدع والنهي عنها) جد واضح وإن لم يصرح به الإمام الشاطبي أيضاً وقد تكرر النقل عنه في غير هذا المكان[24] — كما سبق الايماء منذ

---

(22) انظر ج 1 ص 59.

(23) انظر ص 31.

(24) انظر مثلاً ج 1 ص 81 فصل في ذم البدعة وانظر عند ابن وضاح ص 38 باب تغير البدعة.

لحظة ــ وذاك يدل دلالة قاطعة على أن الشاطبيّ قرأ نسخة من هذا الكتاب، وهذا يحفزنا إلى أن نقول عنها ــ إن وجدت ــ ما سبق أن قلناه عن نسخة الطرطوشي.

ونسأل بعد هذا أيضاً أين هي هذه النسخة التي كان يستقي منها الشاطبي ؟

الجواب إن الزمان كفيل بالكشف عنها كما كشف عن كثير غيرها وليس بغريب ان يفجأنا بالكشف عنها وعن نسخة الطرطوشيّ إن صح كل ما ذهبنا إليه وإن لم يصح الكل فقد صَحَّ البعض، وهو قراءتهما النسختين من الكتاب ووجود الكتاب إبَّان حياتهما.

مهما تكن الحال فقد قصَّر المحقّق في هذا المجال ولم يُعر الاهتمام لكل هذه المعلومات حول المخطوط، مما ينير الطريق لتحقيق النص على النمط العلميّ الجاد ولا يمكن الاستغناء عنها قبل الشروع في التوثيق، إذ كيف يتأتى توثيق عمل علمي دون أن يتعرف المحققُ حقيقةَ نسبة هذا العمل لصاحبه وتاريخ نسخه وقيمته، وهكذا دواليك مما يؤلف الانطلاقة الأساس للعمل التوثيقيّ ويوطّىء له الأكناف لأن يرْقى مستوى الجودة والاتقان والإحكام.

2 ــ تحقيق النص

بعد هذه المرحلة تحين مرحلة التهيؤ لتحقيق النص، ومحاولة إخراجه جميل الخلقة وَضَّاء الملامح كما يريد أن يراه عليه صاحبه، مع ما يصحب ذاك التحقيق من تعليق يثري النص ويغني حقله ومع ما يرتكز عليه من تحرٍ للأمانة العلمية.

فما هو جهد الأستاذ دهمان في تحقيق المتن ؟

يمكن ان نلخِّصَ جهد الأستاذ دهمان في أنه تعامل مع المتن ــ والمتن الذي بين يديه مجموعة نصوص تتألف من أحاديث وآثار وأخبار الصحابة برواية ابن وضَّاح ــ تعاملاً يقترب من الصورة العلمية، ذلك أنه حاول أن يخرج لنا صورة المتن سليمة، بالجملة والتفصيل، من الأخطاء إلاَّ في القليل مما سنذكُرُهُ فيما بعد، وهذا لم يتأتَّ للمحقق إلا في إطار قراءة متريثة صحيحة، مع أن النسخة التي بين يديه مليئة بالأخطاء، وقد أعانه على ذلك رجوعه أحياناً إلى المصادر الحديثية يحاول في ضوئها توثيق النص.

نلحظ أن تصور المحقق لمنهج التحقيق تمثَّل فيما يلي :

1 ــ العناية بقراءة المتن قراءة قلَّ فيها الخطأ

2 ــ شرح بعض المفردات اللغوية.

3 ــ التنبيه على بعض الفراغات أو بعض الخلل في التركيب.

4 ــ الإحالة على بعض مظان النصوص.

وليس من ريب عندي في أن هذا التصور لمنهج التحقيق غير سليم قطعاً، بل إنه يتميَّز بغير قليل من ملامح القصور، ذلك أن تحقيق أي نص لابد وأن يرتكز على مقوِّمات التحقيق العلمي الحديث الآتية :

1 ــ دراسة عن الكتاب ومؤلفه دراسة نقدية تكون رافداً ثريّاً للعمل التوثيقي.

2 ــ قراءة النص قراءة صحيحة، ومحاولة سدّ النقص، إن كان هناك نقص، وضبط ما يفتقر إلى ضبط من كلمات.

3 ــ التعليق على النص فيما هو في حاجة إلى تعليق كالتعريف بالأعلام وشرح الإشارات التاريخية وتفسير المصطلحات الأدبية والعلمية، وسوى ذلك مما قد يغمض أو يَعْتَاصُ على القارىء.

4 ــ وضع الفهارس، إذ الفهارس ترفد عمل المحقق، فتعطيه الصورة العلمية الجادة، تتمثل في إبراز فوائد النص الخفية، وضبط المعلومات ضبطاً متْقناً.

ولا ننس أن الفهارس أنواع : فهارس الأعلام وفهارس القبائل والبلدان، وفهارس القوافي والأمثال والكتب، وهناك فهارس أُخَرَ يجب استعمالها، وذلك بحسب ما تفرضه طبيعة الموضوع، إذما يصلح منها لموضوع قد لا يصلح لموضوع آخر، وهذا يعرفه كل من عانى البحث العلميّ واحتكَّ به وخبر أسراره وأغواره.

ولا ننسَ أيضاً أن نشيد بخصيصة تتميَّز بها الفهارس، هذه الخصيصة تتجلى في تعبيد السبل للباحث أو القارىء ليتوصل إلى المعلومات المنشودة مُختصرة له الزمن، ضامنة ربح الوقت، واقية إياه لفحة العناء ولسعة الإجهاد، مما قد يُحسّه أكيداً حين يتعامل مع عمل آخر لا يتوافر على مقومات التحقيق العلميّ.

وعند ما نوازن بين تصور المحقق لمنهج تحقيقه وبين التصور الحق لمنهج التحقيق المتمثل في المقومات السالفة نجد أنه أخلّ بكثير من أبعاد هذه المقومات، غير أنه وُفِّق في قراءة النصوص قراءة صحيحة في غالب الأحوال، ولذلك سنحاول أن نقف مع معالم التوفيق في التحقيق غير مُقصِّرين في جلائها كما سنحاول أن نقف مع معالم الاخفاق فيه — وهي كثيرة — غير مقصّرين كذلك في جلائها خدمةً للحق، ولا شيء غير الحق.

1 — إهمال الدراسة عن الكتاب ومؤلفه

لقد اجتزأ الأستاذ أحمد دهمان بتحرير مقدمة موجزة جداً ضمَّنها الحديث عن مضمون الكتاب لم تتجاوز صفحتيْن أشار فيها إلى أن هذا المضمون يحتوي أحاديث شريفة وما روى من الآثار والأخبار عن الصحابة والتابعين.

كما أشار فيها إلى أن الكتاب ربما يعد أول ما صنف في هذا الموضوع ؛ لذلك اعتمدته مصادر مهمة.

ثم اجتزأ الأستاذ دهمان بإفراد ثلاث صفحات لترجمة ابن وضاح منقولة عن الديباج المذهب لابن فرحون (م عام 799هـ = 1397 م).

هذا كل ما أورده الأستاذ دهمان عن الكتاب ومؤلفه، فهل ذاك كافٍ لخدمة ما يرمي إليه التحقيق ؟

الجواب لا، لأن التحقيق يحتاج إلى دراسة تُقَدَّم بين يديه عن مضمون الكتاب ومُؤلِّفِهِ، وليست الدراسة هي حشد معلومات مختزلة جداً عن مضمون الكتاب وحشد ترجمة منقولة بفصها ونصها، بل الدراسة العلمية غير هذه جزماً، إنها ترتكز على بحث مضمون الكتاب من جوانب ؛ جانب التأليف فيه وجانب موازنته بغيره مما طرحته كتب أخرى قبله وبعده، وجانب رأي العلماء فيه وجانب المنهج الذي سلكه المؤلف في تأليفه.

كما ترتكز على بحث ترجمة المؤلف في نشأته الأولى وفي بيئته العلمية والاجتماعية والسياسية وإبراز شخصيته العلمية المتميزة ومدرسته الحديثية وآثاره التي خلفها، وما تفرَّدت به من خصائص وماستدرك عليه وهلم جرا.

بنظير هذا تكون الدراسة رِفْداً للعمل التوثيقي ؛ لأنها اضطلعت بإلقاء الأضواء

حول مضمون الكتاب من كل جوانبه، وحول ترجمة مؤلفه من كل جوانبها أيضا، وجميع ذلك يدخل في دائرة منهج التحقيق اليوم، ولا يمكن فصله عنه بحال.

2 ــ قراءة النص.

لم يذخر المحقق وسعاً في قراءة نصوص الكتاب على الوجه الصحيح، ولا أرتاب في أنه رجع إلى بعض المظان، يدل على ذلك بعض تعليقات الهوامش، ولا أرتاب كذلك في أنه استعان بها في قراءة النصوص، وكان من الممكن أن يرجع إلى كل المظان التي احتوتها، لأن الكتاب ــ كما سبق الإلماع ــ مجموعة من الأحاديث والآثار والأخبار المروية عن الصحابة والتابعين، وبذلك سيثري عمله التوثيقيّ ويشد من أزره شداً ؛ إذ سيعطيه الوجه الحق للتوثيق مادام الاعتماد سيستند إلى مصادر قطعية الثبوت ــ وإن كان فيها الضعيف والموضوع لا في جميعها جزماً ــ لأنها تمثل مدونات لها وزنها المتميّز في حفظ الحديث والآثار والأخبار، لم يعد هناك ريب في تقبلها منابع ثرية في هذا المجال.

مهما تكن الحال فإن المحقق استطاع ان يقدم النصوص سليمة في عمومها إلا ما كان من هفوات لغوية، وثغرات تتعلق بقراءة النص وما وردت فيه من فراغات، ومع ذلك فهذا لا يطعن في العمل مادام صورته سليمة، وما دام المحقق استطاع ان يتغلب على صعوبة رداءة النسخة التي بين يدَيْه، ولا بأس أن نشير إلى بعض هذه الهفوات، من ذلك ما رواه ابن وضاح بسنده عن عبد الرحمن بن أبي بكرة قال : كنت عند الأسود بن سريع، وكان مجلسه في مؤخر المسجد الجامع فافتتح سورة بني إسرائيل حتى بلغ (وكبره تكبيراً) فرفع أصواتهم الذين كانوا جلوساً حوله فجاء مجالد ابن مسعود يتوكأ على عصاه فلما رآه القوم قالوا مرحباً مرحباً اجلس قال : ما كنت لأجلس إليكم وإن كان مجلسكم حسناً، ولكنكم ضيعتم قبل شيئاً أنكره المسلمون فإيَّاكم وما أنكر المسلمين»[25].

فقوله «فإياكم وما أنكر المسلمين» خطأ نحويّ فادح ؛ ذلك أن كلمة «المسلمين» جاءت فاعلاً، وكان من الواجب أن تكون الجملة هكذا «فإياكم وما أنكر المسلمون» قالوا وهنا نائبة عن الضمة في جمع المذكر السالم، لأن التحذير

(25) ص 17.

في الجملة مما أنكره المسلمون فهم الذين، إذاً، قاموا بفعل الإنكار، ومثل هذه القاعدة النحوية المشهورة أشار إليها ابن آجروم (م عام 723هـ/ 1323م) في قوله : «وأمَّا الواو فتكون علامة للرفع في موضعين : في جمع المذكر السالم الخ»، وقد ضمَّن ذلك العِمْريطي (م بعد عام 988هـ/... بعد عام 1580 م) منظومته (الدرة البهيَّة، نظم الآجروميّة) فقال :

والـــواو في جمع الذكــور السالــمِ
كالصالحون هـــم أولُـــو المكـــارمِ

ولا أظن أن هذا غلط طِبَاعيّ، اذ بين رسم الواو ورسم الياء فرق شاسع يصعب ــ فيما يبدو لي ــ الخلط بين هذا وذاك إلاَّ في حالات نادرات.

هذا من نحو ومن نَحْو آخر فإن النسخة التي اعتمدتها الدكتورة (م إسابيل) (Mª, ISABEL)في تحقيقها كتاب البدع وسيأتي الحديث عن ذلك ــ وردت فيها الكلمة ــ يعني كلمة المسلمين[26] ــ صحيحة، على حين أن المحققة أثبتت في الهامش الكلمة المذكورة كما وردت خاطئة في نسخة الظاهرية من غير ان تعلق على الخطأ مصححة كما يقتضي منطق التحقيق ، كما أن الأستاذ دهمان لم يعر أي اهتمام لها وقد وردت في صلب النص، وكأن الكلمة صحيحة وليست من زلة قلم الناسخ.

ومن ذلك أيضاً ما رواه ابن وضاح بسنده ان رسول الله ﷺ قال :

«كيف بكم إذا فسق شبانكم وطغت نسائكم وكثر جهالكم»[27].

لقد وردت همزة (نسائكم) في الكتاب مكتوبة على نبرة أي على سن ترتكز عليه، وكأن الكلمة جاءت مجرورة على حين جاءت مرفوعة لكونها فاعلاً، والهمزة إذا كانت متطرفة واتصل بها ضمير متصل خرجت عن التطرف، وأصبح حكمها حكم الهمزة المتوسطة، يعني أنها إذا وقعت الضمة عليها أو على الحرف الذي قبلها كانت الغلبة لهذه الضمة، لذلك تكتب على الواو في حالة الرفع، وإذا كانت في حالة النصب تكتب على السطر، فالقاعدة، الإملائية تابعةٌ للحالة الإعرابيَّة للكلمة.

(26) 166.

(27) ص 60.

ولا أظن أيضاً أن هذا غلط طباعي، وإنما هو غلط ناشيء عن النسخ فعوض أن يكتب الناسخ الهمزة على الواو لكون الكلمة فاعلا كتبها على النبرة كما لو كانت مجرورة، وهذا بلا ريب غلط نحويّ نشأ عنه غلط إملائيّ.

التصحيف والتحريف

يجدر بجانب ذلك أن نشير إلى بعض ما يواجه قراءة النص من مصاعب ينتج عنها ما يسيء إلى العمل التوثيقي إذا لم يتغلب عليها المحقق بجده وكده ومعرفته وتجربته.

إنَّ من الآفات التي تعتور عمل المحقق في مرحلة قراءة النص التصحيف والتحريف، والتصحيف ينشأ عن مخالفة بتغيير بحرف أو حروف مع بقاء صورة الخط واضحا في السياق، فإن كان ذلك بالنسبة إلى النقط فالمصَحَّف وإن كان بالنسبة إلى الشكل فالمحرَّف كما قال الحافظ ابن حجر[29] رحمه الله (م عام 852 هـ/1448م) على حين السيوطي (م عام 911هـ/1505 م) لم يفرق بينهما تفريقاً واضحاً في المزهر[29]، وكذلك بعض القدامى.

من نماذج التصحيف ما جاء في هذا السند قال: «رثنا أسد قال نا محمد بن حازم عن الأعمش عن ابراهيم قال عبد الله: إني لأمقت القارىء أن أراه سميناً نسياً للقرآن»[30].

والصواب هو محمد بن خازم بالخاء، لا بالحاء، إذ محمد بن حازم مجهول، وعن بن خازم بالخاء معروف إلاَّ أنَّه فيه مقالاً إذا كانت روايته عن غير الأعمش، وقد رمي بالإرجاء[31].

فالتصحيف كما نرى في النقط وصورة الخط بقيت واضحة، وقد قلب الحقيقة رأسا على عقب، إذ جعل المعروف مجهولاً، وقد يجترح التصحيف ما هو أشد وأنكى.

---

(28) شرح نخبة الفكر ص 22.

(29) ج 2 ص 222 وما بعدها.

(30) البدع ص 73.

(31) الذهبي (محمد) الميزان ج 4 ص 575 ت 10618.

ومن نماذج التحريف ما جاء في هذا الأثر عن خديفة قال : «أجود ما أضاف على الناس اثنان أن يؤثروا ما يرون على ما يعملون وأن يضلوا وهم لا يشعرون قال سفيان هو صاحب البدعة»[32].

والصواب هو : أخوف ما أخاف ولا معنى لأجود مطلقاً، فالتحريف وقع في الحرف وغيَّر الصورة، وقد قلب الحقيقة أيضاً رأساً على عقب ؛ إذ جعل الأخوف أجود والسياق يرفض ذلك رفضاً باتاً.

الضبط.

ومما يواجه المحقق أثناء قراءة النص صعوبة في ضبط بعض الكلمات تفتقر إلى ضبط تتعلق بالأعلام، أو تتعلق بألفاظ غير متداولة وهكذا، ذلك أن كل نص إلاَّ ويتوافر على بعض من هذا، والأمر، في الحق، يرجع إلى طبيعة كل موضوع.

المهم هو أن الضبط يخدم التوثيق ويُوَطِّئُ له الأكناف وإهماله يجني عليه.

وكتاب (البدع).. يحفل بأسماء الأعلام تحتاج إلى ضبط، وكلمات تفتقر إلى شرح أو ضبط وإن كان المحقق قد فعل شيئا من ذلك أحياناً، غير أن هذا لم يكن كافياً.

فمن الأعلام المهملة الضبط عند الأستاذ دهمان (شبابة)[33]. والقارىء العادي وغير العادي قد يلتبس عليه الأمر في ضبط شينه، فلا يدري هل هي مفتوحة أم مضمومة أم مكسورة، وقد يلتبس عليه الأمر كذلك في بائه فلا يدري هل هي مشددة أم مخفَّفة، وليس هذا بغريب فإنَّا نسمع الخطأ في نظائر هذه الأعلام ممن يدعون التخصص في هذا المجال.

وضبط هذا العلم هكذا (شَبَابة)[34] (فتح الشين وباء مخففة)، وهو شبابة بن سَوَّار اختلف في توثيقه[35].

ومن الكلمات المهملة الضبط عنده كلمة (الترقوة) وهي كلمة تفتقر إلى ضبط

(32) البدع ص 36.

(33) ص 20.

(34) الذهبي، المشتبه في الرجال أسمائهم وأنسابهم ص 386.

(35) الذهبي، الميزان ج 2 ص 260 ت 3653.

لكون وزنها غير متداول تداولاً شائعاً، والغريب حقاً أن الأستاذ دهمان أشار إلى شرحها في الهامش غير ملتفت إلى ضبطها.

وضبط الكلمة هكذا (تَرْقُوَة) (فتح التاء وسكون الراء وضم القاف وفتح الواو، ثم تاء مربوطة)، لذلك كان وزنها هو (فَعْلُوَة)[36].

وغير هذا وذاك من مهملات الأعلام والكلمات، وكان من الواجب أن تضبط خدمة للتوثيق، وكان من الأجدر، بجانب ذلك، أن تضبط النصوص كلها مادامت نصوصاً حديثية وآثاراً للصحابة والتابعين حتى يقرأها من يقرأها قراءة سليمة خدمة للنص الإسلامي وخدمة للتوثيق أيضاً.

وأحب أن أختم في الأخير هذا الموضوع بقولي معيداً إلى الأذهان بأن للضبط وزناً أيَّ وزن في دعم الأمانة العلمية والحفاظ على مضمون النص.

وأحب أيضاً أن أضرب لذلك مثالاً وارداً في الكتاب ـــ وله نظائر ـــ فبسند ابن وضاح إلى حذيفة قال : «لَتنقُضُنَّ عرا الإسلام عروة حتى لا يقول عبد مه مه إلخ»[37].

ففعل المضارع (لتنقضنّ) جاء مؤكداً بنون التوكيد الثقيلة مسنداً إلى جماعة الذكور، فقد ينطقها القارىء غير العادي وأعني به المثقف أو العالم على غير وجهها الحقيقي، وأمَّا القارىء العادي فلا يخالجني الشك في أنه سيخطأ في قراءتها، فإذا نطقها صحيحة فعلى وجه غير مقصود.

فضاد هذا الفعل، إذاً، قد تنطقها الألسنة على ثلاثة أوجه بالضم أو الفتح أو الكسر، وفيها وجه واحد فقط صحيح حسب ما يدل عليه معنى النص، وفيما يلي البيان مفصَّلاً.

قلنا : إن الألسنة قد تنطق ضاد الفعل على ثلاثة أوجه بالضم أو الفتح أو الكسر، فالضم، وهو الصحيح ـــ بسبب إسناد الفعل المؤكد إلى جماعة الذكور، وكان الأصل هكذا (لتنقضُونَنّ) فحذفت نون الرفع لتوالي الأمثال ـــ أي لتعدد النور وتكرارها ـــ ثم حذفت الواو لالتقاء الساكنيْن.

(36) الفيروزابادي محمد بن يعقوب القاموس المحيط، فصل التاء، باب القاف ج 3 ص 216.
(37) ص 71.

ـــ والمقصود بالساكنين واو الجماعة ونون التوكيد ـــ وبقي ما قبل الواو بالضم، إشعارا بما حذف، فصار الفعل على هذه الصورة (لتنقضَنَّ).

وأماً الفتح فبسبب إسناد الفعل المؤكَّد إلى ياء المخاطبة، ويقع فيه من الحذف ماعرفناه في الإسناد لواو الجماعة، إذ تحذف نون الرفع وتحذف الياء وتبقى الكسرة دالة عليها، فصار الفعل على هذه الصورة (لتنقُضَنَّ).

وإلى قاعدة تجريد آخر الفعل بمجانس الضمير متى أسند إليه يشير إمام نحاة عصره محمد بن مالك (م عام 672هـ/1273م) في الألفية :

واشكله قبل مضمر لين[38] بما جانس من تحرك قد عُلما

كل هذا قد يقع فيه القارىء وحتى ولو لم يقع فيه فإنه لا يسوّغ إغفال ضبط أمثال هذه الكلمات على الخصوص، وبيان بنيتها نحويّاً بإيجاز مفيد، وما وضع النحو إلاَّ للبيان، والتوضيح، والذي يسترعي النظر أن الأستاذ دهمان ما كلَّف نفسه مؤونة وضع الشدة فوق نون التوكيد، وهو أيسر ما يمكن أن يفعله في هذا المجال.

3 ـــ التعليق

النص أيّ نص في حاجة إلى تعليق مَّا، تعليق يتصل بأعلام الناس أو أعلام البلدان أو يتصل بالآيات القرآنية والسور الواقعة فيها، أو ما يتصل بتخريج الأحاديث والآثار، أو ما يتصل ببيان نسبة بين شعر لقائله أو ببيان مثل من الأمثال العربية أو شرح لفظ صعب، وهكذا دواليك.

وكتاب (البدع) مفتقر إلى تعليقات على كل ما سبق بيانه باستثناء ما يتعلق بالأبيات الشعرية والأمثال العربية فما ورد شيء من ذلك فيه، وهذا يعني أن الأستاذ دهمان أهمل تعليقات عدة، منها ما يتعلق بالأعلام وما يتعلق بالآيات الكريمة وتخريج الأحاديث والآثار، ولم يهتم بذلك إلا في القليل، بهذا يكون قد حرم القارىء فوائد وجشَّمه تعب الاستفسار أو البحث عن كثير من القضايا، كما حرم عالم البحث العلميّ تمثلَ الأنموذج الأفضل في العمل التوثيقيّ

---

(38) المراد بالمضمر اللين ألف الاثنين وواو الجماعة وياء المخاطبة.

ولو رحنا نسرد ما أهمل التعليق عليه الأستاذ دهمان في هذا الشأن ما أسعف المجالُ الرغبةَ في الحديث المفصل عند كل ذلك، فالأعلام كثيرة والآيات عديدة والأحاديث والآثار وافرة.

وحسبنا هنا أن نؤكّد وجوب تخريج النصوص ليس إلاَّ ؛ لأن الأمر يهم الجانب العَقَدِيّ والجانب التوثيقيّ معاً.

إن الكتاب مجموعة من نصوص مروية فيها الصحيح والضعيف والموضوع، وهذا يتطلب جهداً مضنياً في تحقيقها يفوق الجهد المبذول في تحقيق غيرها، ويتطلب في الوقت نفسه تخصصاً في هذا الميدان، ومن هنا مأتى الجهد المضني.

ولامراء في أن طبيعة موضوع الكتاب، إذاً، تفرض تخريج النصوص حتى ولو لم يكن فيها الضعيف والموضوع، وذلك بالإشارة إلى مظانها توثيقاً لها، أمَّا وقد ورد فيها ما ورد من ضعيف، وموضوع فالأمر يستدعي بإلحاح تخريج النصوص بإتقان تام وغربلتها للتحذير ممَّا فيها من مغشوش ساهم بحظ وافر في الإساءة إلى عقيدة الإسلام بإدخال مظاهر الشعوذة إليها وأفكار باطلة هدامة كأفكار الطرقيّة على مختلف أشكالها وأنماطها واستدراكاتها على الشرع الحكيم بما اخترعته من أذكار شركية وصلوات مختلفة مخيفة ما أنزل الله بها من سلطان، وغير أفكار الطرقية من المبتدعة الذين لم يتورّعوا عن نصب الفخاخ لشرع الله تعالى لأجل القضاء عليه وإقامة دولة الابتداع على أنقاضه طمعاً في تحقيق مآربهم ﴿يريدون أن يُطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون﴾[39].

ولهذا فالكتاب في هذا الجانب مفتقر كل الافتقار إلى التخريج، العلميّ لبيان مراتب النصوص، كما سبق أن قررنا، وإلاَّ لم يعرف الدقيق من النُّخَالة و لم يميّز بينهما إلاَّ القليل جداً جداً، ويبقى الكتاب على حاله مَرْعى الدقيق والنخالة معاً.

ولا ننهي الحديث عند هذا دون أن نقدم أنموذجيْن : واحد للضعيف وواحد للموضوع مما ورد في الكتاب استدلالاً على ما نقول.

من الآثار الضعيفة النص الآتي :

---

(39) التوبة : 32.

«حدثني محمد بن وضاح قال : حدثني محمد بن مُصَفى قال : حدثني سويد بن عبد العزيز قال : نا سيار أبو الحكم عن الشعبي أن عمر بن الخطاب كان يضرب الرجبيين الذين يصومون رجب كله قلت لمحمد بن وضاح لأي شيء كان عمر يضرب الرجبيين قال : إنما هو خبر جاء هكذا ما أدري أيصح أم لا وإنما معناه خوف أن يتخذوه سنة مثل رمضان»[40].

النص فيه سويد بن عبد العزيز، وهو من الضعفاء قال عنه أحمد وغيره ضعيف وقال عنه ابن معين ليس حديثه بشيء وقال عنه البخاريّ في بعض حديثه نظر[41]، وهذا كافٍ لجعل النص ضعيفاً دون الخوض فيما يرمي إليه مضمون النص من المحافظة على السنة ومقارعة البدعة ومن الآثار الموضوعة النص الآتي :

«نا أسد قال : نا عبد الله بن خالد عن بقية قال : حدثني رجل من أهل الكوفة عن عمرو بن قيس عن الأصبغ بن نُباتة، عن علي بن أبي طالب قال : ما كان رجل على رأي من البدعة فتركه إلاَّ إلى ما هو شرمنه»[42].

النص فيه رواية عن مجهول وهو رجل من أهل الكوفة فمن يكون هذا الرجل ؟، وفيه الأصبغ بن نباتة وهو عند النقاد من المحدثين كذاب، وعند البعض الآخر ليس بثقة ومتروك[43]، وهذا كافٍ لجعل النص مردوداً يدخل في إطار الموضوعات.

4 ــ الفهارس

سلف القول بأن الفهارس أصبحت تؤلّف عنصراً مهماً جداً في العمل التوثيقي، وحين نستعرض عمل الاستاذ دَهْمان لا نجد أثراً لفهرس من الفهارس باستثناء فهرس الموضوعات وذاك أمر ليس يخلو منه كتاب بحال من الأحوال، لأنه يعد من جوهره ولا يمكن الاستغناء عنه حتى لو استغنينا عن باقي الفهارس.

---

(40) ص 44.

(41) راجع الذهبي الميزان ج 2 ص 251، 252 تـ 3623.

(42) ص 54.

(43) راجع الذهبي الميزان ج 1 ص 271 تـ 1014، وراجع ابن حجر أحمد تقريب التهذيب ج 1 ص 81 تـ 613.

إن طبيعة كتاب البدع تفرض وضع الفهارس المختلفة، فهرس للآيات الكريمة، فهرس للأحاديث، فهرس للآثار، فهرس للأعلام، فهرس للقبائل والأمم والجماعات وفهرس الأماكن وفهرس المصادر.

والتحقيق حين يفقد هذا الجانب يكون قد فقد إحدى دعائمه الأساسيّة في ضبط المعلومات وإبراز خفايا النص وهو ما يسهم مع باقي الدعائم الأُخر في تقديم النص محقّقاً تحقيقاً علميّاً في الصورة المثلى.

وبعد :

فقد عرضنا جهد الأستاذ دهمان في تحقيق كتاب البدع والنهي عنها، وعرفنا ما أصاب فيه وما لم يصب فيه، وانتهى بنا المطاف إلى أن إصابته تمثّلت فيما يتعلق بقراءة النص وتقديمه عموماً في صورة سليمة، وتمثل تنكبه الصواب فيما عدا ذلك مما يرتكز عليه منهج التحقيق العلميّ اليوم، لذلك فإن هذا التحقيق مفتقر إلى التحقيق.

ب ــ مع تحقيق الدكتورة (م إسابيل فييرو) (MªISABEL FIERRO).

تحقيق الدكتورة (م إسابيل فيررو) أطروحة دكتوراة لجامعة مدريد تحت إشراف الدكتور (افرنندو دى لكرانخا)،(D.FERNANDO de la GRANJA) ، وقد نهجت فيه الدكتورة (م إسابيل) النهج العلميّ السليم، إذ كل ما أخَلَّ به الأستاذ دهمان تلافته إلاَّ في بعض الجوانب، فجاء عملها جامعاً منهج التحقيق العلمي تجلَّى فيما حرَّرته من دراسة علمية عن حياة المؤلف وآثاره، وعن مضمون الكتاب، واعتمدت نسختين : نسخة الظاهرية وقد رمزتْ إليها بالحرف اللاتيني (S)، ونسخة (كريط) وقد رمزت إليها بالحرف اللاتيني (G) وتاريخ نسخها 1227هـ جامعة بريسطون، وقد استطاعت المحققة أن تسد بعض النقص في المتن بفضل استعمال النسختيْن وأن تثبت في الهوامش الفروق[44] بينهما، ورقّمت نصوص كل فصل على حدة ترقيماً مسلسلاً مما يسهّل على الباحث الرجوع إليها. ووضعت

---

(44) شاع على ألسنة الكثير من المذيعين خاصة الرياضيين، وشاع في محيط الصحافة كذلك استعمال جمع فروق لكلمة فرقة، والصواب غير هذا، إذ الفروق جمع لفرق، وأما فرقة فتجمع على فِرَق (بكسر ففتح).

الفهارس، فهرس الآيات وفهرس الأعلام وفهرس الأماكن، وبهذا تكون المحقّقة قد قدَّمت عملاً علميّاً يمكن أن نسميه تحقيقاً والنفس مطمئنة كل الاطمئنان بهذا الحكم.

ملاحظات

إنَّ ما يثير النظر حقّاً في التحقيق من ملاحظات أن الدكتورة (م إسابيل) أهملت تخريج النصوص الصحيحة والضعيفة والموضوعة، وهو ما وقع فيه الأستاذ دهمان كما سلف البيان، ولست أرى إيراد أمثلة عما أهملته الدكتورة (م إسابيل) من تخريج للأحاديث، فما أوردناه من أمثلة حجةً على إهمال الأستاذ دهمان هذا الجانب المهم يغني غناء شافياً عن سوق أمثلة أخرى اختصاراً، لكونهما قد اتفقا كلّ الاتفاق في العزوف عن التخريج والإضراب صفحاً عنه، مع أنه من مقوِّمات تحقيق النصوص في هذا الكتاب.

ولو أن الدكتورة اختلفت إلى مظان النصوص وهي في متناول الجميع — وأعرف أنها قد رجعت إلى البعض منها كمصنف ابن عبد الرزاق[45]— كالبخاريّ ومسلم وأبي داود والدارمي وسواهم لاستطاعت أن توثّق النصوص على الوجه الفريد، ذلك أن هذه المصادر، في الحق، أوثق من النسختين حتى ولو كانت نسخة المؤلف نفسه وآية ذلك أن موضوع الكتاب لا يخرج عن مجموعة من النصوص الحديثية ومجموعة من الآثار، وقد حاول بعض هذا الأستاذ دهمان حين أشار إلى مظان بعض هذه النصوص.

كما أهملت الدكتورة (م إسابيل) ما هو مفتقر في المتن إلى تعليق وضبط، من ذلك أنها لم تعلق على الخطأ النحوي الوارد في نسخة الظاهرية وهو قول ابن مسعود : «فإياكم وما أنكر المسلمين» في حين أنها أثبتت الكلمة صحيحة كما جاء في نسخة (كريط).

نعم لم تعلق على هذا الخطأ النحويّ الفادح مصحِّحة وتصحيحه هو «فإياكم وما أنكر المسلمون» لأنه فاعل مرفوع بالواو في جمع المذكر السالم وهو مما لا يجهله الطالب المبتدىء.

(45) انظر دراستها حول الكتاب، موضوع : موجز المصادر المكمِّلة ABREVIATURASDE LAS .FUENTES COMPLEMENTARIAS, P 152 MADRID 1988.

وهذا نفسه وقع فيه الأستاذ دهمان ولم يعتد بتصحيحه، وتركه على حاله كما سلف البيان، وكان من الواجب على المحققة أن تهتم بهذا الجانب خاصة وتحت يدها نسخة أخرى تنير لها طريق البحث والتحقيق.

ومن ذلك أيضاً أنها لم يعتد على كلمة التثويب محدِّدَةً مفهومَهَا اللغويّ والاصطلاحي بمناسبة ورودها في نص[46] روي عن الإمام مالك رحمه الله، وبقيت الكلمة عارية عن كل تعريف، يمر بها القارىء، خاصة القارىء غير المطلع على نظير هذه المصطلحات الإسلامية، فلا يدري معناها وقد يكلِّفه ذلك الرجوع إلى المصادر يستفتيها، إذ بغير معرفة هذه الكلمة لا يمكن الاهتداء إلى مرامي النص.

والتعريف الشرعيّ للتثويب هو قول المؤذن في الفجر : «الصلاة خير من النوم» مرتين وهو مشروع بلا شك أما في الأوقات الأخرى فليس بمشروع، غير أن مشروعيته تكون في الأذان الأول للصبح الذي يقع قبل دخول الوقت بقليل لإيقاظ النائم[47].

والنص الوارد عن الإمام مالك يستنكر فيه نوعاً من التثويب قائلاً للمؤذن : «ما هذا الذي تفعل ؟ قال أردت أن يعرف الناس طلوع الفجر فيقوموا فقال له مالك : لا تفعل لا تحدث في بلدنا هذا شيئا لم يكن فيه الخ»[48] كان يستدعي المحقّقة إلى التعليق، فالمناسبة تؤكده وتدعو إليه مُلحِفَةً، وليس من المفروض أن يكون التعليق مسهباً، إذ تكفي الإشارة المفيدة ليس غير، مما يفتح المُغْلَق فيبصِّر مواقعَ الأقدام.

وتعليقاها هذا لم يكن ليخرج عن تفسير استنكار الإمام مالك هذا النوع من التثويب، وتفسيره أورده الإمام الشاطبيّ قائلاً : «وقد فسر التثويب الذي أشار إليه مالك بأن المؤذن كان اذا أذن فأبطأ الناس قال بين الأذان والإقامة قد قامت الصلاة حي على الصلاة حي على الفلاح وهذا نظير قولهم : الصلاة رحمكم

(46) ص 184 — 14.

(47) حديث أبي محذورة الذي اعتمدهُ الشيخ سيد سابق في فقه السنة ج 1 ص 113، ط 1 مطلق أي يشمل الأذانين على حين نص آخر يقيده بلفظ كما عند أبي داود والنسائيّ والطحاوي «وإذا أذنت بالأول من الصبح فقل : الصلاة خير من النوم الصلاة خير من النوم».

(48) ص 184 — 14.

الله»[49].

ولم يكن ليخرج التعليق أيضاً عن الإشارة إلى انتشار بدعة التهليل ــ والكتاب حول البدع ــ قبل الفجر عند المغاربة منذ سنوات طويلة ــ وحتى عند غير المغاربة ــ مخالفين في ذلك المذهب المالكي نفسه مادام إمامه يستنكر مثل هذه البدعة، لكن العادة تعمي فتؤدي إلى أخطر من هذا.

ولقد تصديت لهذه البدعة ولغيرها في كتابي (... وكل بدعة ضلالة ج 2 في بدع العبادات) مفنّداً ومحذّراً الوقوعَ فيها بالدليل من الشرع، ومبيِّناً ما يتمخّض عنها من نتائج وخيمة[50].

وأيّاً كانت الحال فإن المحقّقة لو أنها أشارت إلى كل هذا إشارة موجزة مركزة ــ وأشارت إلى كل نظيره ــ لأثْرت تحقيقها وأعطته نفساً علميّاً متميِّزاً.

وما يتعلق بضبط النصوص والأعلام فإن مابسطناه من كلام في شأن تحقيق الأستاذ دهمان عند التعرض لموضوع الضبط يغنينا عن أية إعادة، إذ ما صحَّ أن يقال هناك صحَّ أن يقال هنا مادام الكتاب من ألفه إلى يائه يضمّ بين جانِحَتيْه نصوصاً وأعلاماً تَبَعاً لما تفرضه طبيعة الرواية.

ومع هذا كله نورد مثالاً فقط يُعوزه ضبط وشرح معاً وهو كلمة (غُرل) الواردة في الحديث الذي رواه ابن وضاح بسنده إلى ابن عباس قال : قام فينا رسول الله ﷺ بموعظة فقال : إنكم محشورون إلى الله صفاة عراة غرلاً الخ»[51].

فقد وردت هذه الكلمة مجردة عن كل ضبط وبيان، وضبطها على صيغة (فعل) بضم فسكون في جمع التكسير غير مستأنس به عند مَنْ لا يُحسن اللغة خاصة والكلمة يكاد يكون انتشارها محصوراً في طبقات معينة من المثقفين.

فـ (غُرل) جمع لمفرد مذكر وصف هو (أغرل) أو جمع لمفرد مؤنث وصف هو (غرلاء). ويعني الانسان الذي لم يختن، وقاعدته النحوية هي أن صيغة (فُعل)

(49) الاعتصام ج 2 ص 70.

(50) ص 28 ط 1.

(51) أخرجه الشيخان بعبارات مختلفة.

بضم فسكون جمع تكسير للكثرة قياسي يكون لأمرين : أفعل وصف لمذكر وفعلاء وصف لمؤنث نحو أزرق وزَرْقاء وجمعها : زُرق (بضم فسكون)، وقد قرر هذه القاعدة ابن مالك في صدر هذا البيت من الألفية :

فُعلٌ لنحو أحمرٍ وحَمْرا

ولا نريد أن نفارق موضوع الملاحظات دون أن ندلي بملاحظة أخيرة جد مهمة تتصل بما حفل به فهرس السور والآيات القرآنية في تحقيق الدكتورة (م إسابيل) من هفوات في ترتيب أرقام الآي، وآثرت أن أبيّن ذلك من خلال جدول حصراً للخطأ في خانته والصواب في خانته زيادة في التوضيح وفيما يلي هذا الجدول :

الخطأ	الصواب
أقم الصلاة طرفي النهار.. سورة هود 116	114
على لسان داود وعيسى ابن مريم... سورة المائدة 82	78
عليكم أنفسكم لا يضركم... سورة المائدة 104	105
لعن الذين كفروا... سورة المائدة 82 — 84	78 — 81
وأن هذا صراطي مستقيماً... سورة الأنعام 154	153
وماكان ربك نسياً، سورة مريم 65	64
يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم سورة النساء 169	171
يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم سورة المائدة 81	77
اليوم أكملت لكم دينكم، سورة المائدة 5	3

يتضح من هذا الجدول أن المحقِّقة عند اختلافها إلى المصحف الشريف لم تقف مع السور والآيات متدبرة في تريث مدققة في أناة ترتيب أرقامها وهو عمل لا يتطلب جهداً مضنياً بأيِّ حال، وإنما يتطلب التثبيت والتبيُّن وإن لاح عائق في طريق البحث ففهارس القرآن خير عون للتخلص من العائق.

والمستغرب حقاً أن يكون جل ما شمله الفهرس لم يسلم من الخطأ، ولم يَنْجُ منه إلاَّ النزر.

ولو أن عمل الدكتورة (م إسابيل) خلا عن هذه الملاحظات لجاء عملها هذا أنموذجاً في العمل التوثيقي، ومع ذلك فإن جَهد المحقِّقة في التحقيق جَهد مبذول مشكور، وجُهد فيه جُهد مُضْنٍ لا يقدّره إلاً من يعانيه في هذا المجال :

لا يعرف الشوق الاَّ من لِكابده
ولا الصبابةَ إلاً من يعانيها

موازنة بين التحقيقين :

حين نوازن بين التحقيقين (تحقيق) الأستاذ دهمان وتحقيق د. (م إسابيل) بعد الدراسة العلميَّة المفصلة لهما نظفر بالنتائج الآتية :

1 ـــ إخلال الأستاذ دهمان بكثير من مقومات التحقيق، مع محافظته على إخراج النص سالماً في الغالب وتعليقه عليه تعليقات مفيدة أحياناً.

2 ـــ التزام الدكتورة بأصول التحقيق، غير أنها أهملت تخريج النصوص.

3 ـــ اتفق الاستاذ دهمان والدكتورة (م إسابيل) في قضية واحدة هي الإعراض عن تخريج النصوص وعن ضبط ما يعوزه الضبط فيها وكذلك ضبط الأعلام أمَّا التعليق على النصوص فقد أدلى فيه الأستاذ دهمان بدلوه وحده في بعض الأحيان ليس الاً بالجملة والتفصيل فإن ما ضرب عنه الأستاذ دهمان صفحاً من مقومات التحقيق اعتنت به الدكتورة (م إسابيل)، وما عزفت عنه المحققة المذكورة اعتنى به أحياناً الأستاذ دهمان، بَيْدَ أنهما توافقا على العزوف عن التخريج، ولعل سر هذا التوافق كان فيما يتصف به التخريج من وعورة في بعض مناحيه خاصة ما له علاقة بالضعيف والموضوع.

ويبقى في الأخير تحقيق الدكتورة (م إسابيل) هو التحقيق العلمي الجاد، لأنه استوفى عناصر الثوثيق المطلوبة وخصائصه المنشودة.

ولو أرادت المحققة أن يكون لتحقيقها وزن أثقل مما هو عليه في ميزان التوثيق فإنه يجب عليها أن تبادر إلى استدراك الملاحظات المذكورة وفي مقدمتها ـــ خاصة ـــ ملاحظتنا على أخطاء فهرس القرآن الكريم، وذلك في الطبعة المقبلة للكتاب بحول الله، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

السنة المطهرة

الألباني (محمد ناصر الدين)

سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة ــ المكتب الإسلامي الرياض 1408 ــ 1987.

ابن حجر (أحمد)

شرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر ــ مطبعة مصطفى البابي مصر 1353 ــ 1934

الذهبي (محمد)

ــ ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق على محمد البجاوي ــ ط 1 دار المعرفة بيروت، 1382 ــ 1963.

ــ المشتبه في الرجال : أسمائهم وأنسابهم، تحقيق علي محمد البجاوي ــ ط 1 ــ دار إحياء الكتب العربية 1962

ــ تذكرة الحفاظ ــ دار إحياء التراث العربي بيروت

الريسوني (محمد المنتصر)

... وكل بدعة ضلالة ج 2 في بدع العقائد ط 1 ــ مطبعة النور تطوان المغرب ــ 1412 ــ 1991.

الزركلي (خير الدين)

الأعلام ــ ط 5 ــ دار العلم للملايين ــ 1980.

السيوطيّ (عبد الرحمن)

المزهر في علوم اللغة وأنواعها ــ طبعة محمد علي صبيح ــ مصر (بلا تاريخ).

الشاطبيّ (ابراهيم بن موسى).
الاعتصام ــ دار المعرفة ــ بيروت (بلا تاريخ).

الضبي (أحمد بن يحيى بن عميرة)
بغية الملتمس ــ المكتبة الأندلسية (6) دار الكاتب العربي ــ 1967

الطرطوشي (أبو بكر محمد)
الحوادث والبدع، تحقيق محمد الطالبي طبع تونس 1959

عياض بن موسى (القاضي)
ترتيب المدارك ج 4 طبع وزارة الأوقاف المغربية.

ابن الفرضي (أبو الوليد عبد الله)
تاريخ علماء الأندلس ــ الدار المصرية للتأليف والترجمة ــ 1966

ابن فرحون (ابراهيم)
الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب ط 1 ــ مطبعة السعادة مصر 1329 هـ

الفتنى (محمد طاهر)
تذكرة الموضوعات ــ ط 1 دار إحياء التراث بيروت 1399

الفيروزابادي (محمد)
القاموس المحيط المكتبة التجارية الكبرى ــ مصر ــ (بلا تاريخ)

ابن عقيل (عبد الله)
شرح الألفية ج تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ط 9 ــ المكتبة التجارية مصر 1375 ــ 1356

كحالة (عمر رضى)
معجم المؤلفين ج 12 ــ مطبعة الترقي دمشق ــ 1380 ــ 1961

هارون (عبد السلام)
تحقيق النصوص ونشرها ــ ط 3 مكتبة الأمل الكويت ــ (بلا تاريخ)

الفتاوى الأندلسية
وتقويم تحقيق فتاوى ابن رشد

د. محمد أبو الأجفان

جامعة الزيتونة ــ تونس

كان ظهور المذاهب التشريعية الإسلامية ــ ابتداء من القرن الثاني هـ ثمرة لبذرة الاجتهاد التي عرفتها التربة الفكرية في العهد النبوي، وقد نبتت شجرتها وأينعت منذ القرن الأول، فلمعت نجوم مجتهدين من الصحابة ثم من التابعين، كان منهم من توزع في الأمصار المفتوحة أو المؤسسة في ظل الحكم الاسلامي.

وقد تظافرت جهود الاعلام من الفقهاء والمحدثين والقراء في مختلف المراكز الاسلامية على تغذية الحركة الاجتهادية القائمة على نصوص الوحي ومبادئه وعلى مقاصد الشريعة وأسرارها وعلى حذق اللسان العربي... وكان من دواعي ذلك ما واجهه المسلمون من أحداث مستجدة تتطلب أحكاما شرعية، ومن أعراف وعادات في البلاد التي انتشر بها الاسلام.

أثمرت هذه الحركة العقلية المقيدة بالتوجيه الديني ــ تأسيس مذاهب لها أصولها المضبوطة ونظامها الدقيق في استنباط الأحكام الشرعية التي يطالب كل المكلفين من المسلمين بمراعاتها في كل شؤون حياتهم عبادة ومعاملة، وهي أحكام شاملة يطبقها كل مسؤول وكل ذي سلطان، وعامة الناس ليصطبغ تصرفهم بالطبعة الإسلامية.

ولما كان الاجتهاد يقتضي مستوى رفيعا من المعرفة بالعلوم الدينية مما لا يتأتى لكل مكلف إدراكه، تيسر الأمر بوسيلة التقليد التي تتيح لكل مكلف غير مجتهد أن يقلد أحد الفقهاء الذين تعددت مذاهبهم وانتشرت في الأمصار، ونذكر من هؤلاء الفقهاء المؤسسين للمذاهب التشريعية : عبد الرحمن بن أبي ليلى في البصرة (ــ 148)، وأبا حنيفة النعمان في العراق (ــ 150) وعبد الرحمن الأوزاعي في الشام (ــ 157) والليث بن سعد في مصر (ــ 175) ومالك بن أنس في المدينة

(ـــ 179) ومحمد بن إدريس الشافعي في العراق ثم في مصر (ـــ 204) وأحمد بن حنبل (ـــ 241) وداود بن علي الظاهري (ـــ 270) ومحمد بن جرير الطبري (ـــ 310) في العراق.

وكان للأتباع دور في تركيز مذاهبهم ونشرها، فامتدت حياة بعض المذاهب على يد أتباع مناصرين، ثم آل الأمر إلى دعم المذاهب السنية الأربعة : الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي، وانقرض ما سواها، لتشعب المعارف المفضية إلى الاجتهاد المطلق، ولسد ذريعة ادعاء غير الكفء الاجتهاد، وهكذا انحصر التقليد في المذاهب الأربعة في عصر عبد الرحمن بن خلدون الذي يقول :

(وقف التقليد في الأمصار عند هؤلاء الأربعة، ودرس المقلدون لمن سواهم، وسد الناس باب الخلاف وطرقه لما كثر تشعب الاصطلاحات في العلوم، ولما عاق عن الوصول إلى رتبة الاجتهاد، وما خشي من إسناد ذلك إلى غير أهله ومن لا يوثق برأيه ولا دينه، فصرحوا بالعجز والإعواز، وردوا الناس إلى تقليد هؤلاء، كل بمن اختص به من المقلدين، وحظروا أن يتداول تقليدهم لما فيه من التلاعب، ولم يبق إلا نقل مذاهبهم، وعمل كل مقلد بمذهب من قلده منهم بعد تصحيح الأصول واتصال سندها بالرواية، لا محصول اليوم للفقه غير هذا، ومدعي الاجتهاد لهذا العهد مردود على عقبه مهجور تقليده، وقد صار أهل الاسلام اليوم على تقليد هؤلاء الأيمة الأربعة)[1].

وسوف يتناول هذا العرض المركز الأندلسي لبيان المذاهب التي انتشرت فيه، والحديث عن عناية علمائه بصنف من التآليف الفقهية يجمع الفتاوى، ثم دراسة أحدها وتقويم تحقيقه، وهو فتاوى الامام القاضي أبي الوليد بن رشد.

• المذاهب الفقهية بالأندلس

كان حظ البلاد الأندلسية في بداية أمرها ـــ من المذاهب التشريعية ـــ مذهب الإمام الأوزاعي الذي دخلها على يد عالم دمشقي تفقه بإمام هذا المذهب وسمع عنه، ثم انتقل إلى قرطبة بمروياته الحديثية وفقهه الأوزاعي، فاستقر بها في عهد

(1) المقدمة : 320 ط دار المصحف.

أميرها عبد الرحمن بن معاوية[2] (138 ـــ 172) ثم في عهد هشام[3] (172 ـــ 180) هذا العالم هو أبو عبد الله صعصعة بن سلام بن عبد الله[4] الذي ولي الخطابة بجامع قرطبة، وكانت الخطابة تدور عليه فيها (ـــ 192 وقيل قبل ذلك).

وفي أيامه غرست شجرة بصحن هذا الجامع جريا على مذهب الأوزاعي وأهل الشام الذين لم يكونوا يرون بأسا في ذلك، خلافا لفقهاء المالكية الذين يقولون بكراهة غراسة الأشجار في المساجد التي ينبغي أن تتمخض ـــ عندهم ـــ للعبادة، وتصرف عما سواها[5] وواكب ذيوعَ مذهب الأوزاعي بالأندلس بداية التعرف على مذهب الإمام مالك بن أنس، حيث كان الرواد من الطلبة الأندلسيين الراحلين إلى إمام دار الهجرة يعودون بالفقه المالكي وبرواية الموطإ، فينشرون علمهم وينوهون بمؤسس المذهب وبما عرفوا عنه من الورع وسعة العلم والإمامة في الحديث وجمع فقه المدينة.

من هؤلاء الرواد الأندلسيين الغازي بن قيس (ـــ 199) وأبو موسى الهواري اللذين قال غنهما ابن القوطية : (في أيام عبد الرحمن بن معاوية دخل الغازي ابن قيس الأندلس بالموطإ عن مالك، وبقراءة نافع بن أبي نعيم، وكان له مكرما ومتكررا عليه بالصلة في منزله، وفي أيامه دخل أبو موسى الهواري عالم الأندلس وكان قد جمع علم العربية إلى علم الدين، وكانت رحلتهما إلى المشرق بعد دخول عبد الرحمن بن معاوية الأندلس)[6].

ومن هؤلاء الرواد أبو عبد الله زياد بن عبد الرحمن اللخمي الملقب بشبطون (ـــ 193 وقيل : بعدها) حلاة الحميدي بـ (فقيه أهل الأندلس على مذهب مالك

---

(2) عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك بن مروان أبو المطرف، أول أمراء بني أمية بالأندلس. ولد بالشام سنة 113 ودخل الأندلس سنة 138 (جذوة المقتبس : 9 ـــ 10).

(3) هشام بن عبد الرحمن الأموي أبو الوليد، ولي بعد أبي أبيه سنة ثلاثون سنة (جذوة المقتبس : 11).

(4) ترجمته في : جذوة المقتبس : 227، البداية والنهاية 209/10، النجوم الزاهرة : 140/2.

(5) انظر : وثائق في شؤون العمران في الأندلس، محمد عبد الوهاب خلاف : 15 و49 ـــ 51.

(6) تاريخ افتتاح الأندلس : 58.

بن أنس) وقال عنه : (هو أول من أدخل الأندلس فقه مالك بن أنس، وكانوا قبل ذلك على مذهب الأوزاعي)[7].

وكانت للفقيه شبطون مكانة التبجيل والإيثار لدى الحكم بن هشام (180 ـ 206) يروى أنه حضر يوما مجلس هذا الأمير (وقد غضب فيه على خادم له لإيصاله إليه كتابا كره وصوله، فأمر بقطع يده، فقال له زياد : أصلح الله الأمير، فإن مالك بن أنس حدثني في خبر رفعه أن «من كظم غيظا يقدر على إنفاذه ملأه الله تعالى أمنا وإيمان يوم القيَامة» فأمر أن يمسك عن الخادم ويُعْفى عنه، فسكن غضبه وقال : آلله إن مالكا حدثك بهذا ؟ فقال زياد : آلله إن مالكا حدثني بهذا)[8].

ويبدو أن شبطون كان يمهد طريق نشر المذهب بالأندلس بعد أن استقرت في نفسه الميزات التي يترجح بها هذا المذهب عنده على سائر المذاهب، بعد الاتصال بإمامه وأصحابه والتخرج على أيديهم، وذلك بربط علاقة ود بين مالك بن أنس وأمراء الأندلس، ومن ذلك أنه وصف للامام مالك الأمير هشاما، فقال مالك : ليت أن الله تعالى زين موسمنا بمثل هذا[9].

ولا ننسى دور السلطان في دعم المذهب ونشره، فالخلفاء هم الذين يسندون الخطط الشرعية إلى الأكفاء من العلماء، فإذا آثروا بها أهل مذهب معين مكنوا من دعمه ورغبوا في اتباعه، وللفقهاء المقربين من السلطان دور في غرس بذرة الميل إلى مذهب مَّا، حتى يحضى بالمناصرة السلطانية. وقد كان الفقيه أبو محمد يحيى بن يحيى بن كثير الليثي المصمودي (ـ 234) قائما بهذا الدور مشاوَرا لدى أمراء الأندلس معظما عندهم، وكان أعلى قدرا عندهم من القضاة لزهده في القضاء وامتناعه منه وانصرافه إلى رواية أحاديث مالك ونشر فقهه بعد أن أخذ عنه بالمدينة وانتفع بملازمته، وسماه شيخه ملك بـ «عاقل الأندلس».

قال الحافظ أبو محمد علي بن أحمد : (مذهبان انتشرا في بدء أمرهما بالرئاسة والسلطان، مذهب أبي حنيفة... ومذهب مالك بن أنس عندنا (يعني بالأندلس)

(7) جذوة المقتبس : 202 ـ 203.

(8) نفح الطيب : 341/1. ط دار صادر.

(9) نفح الطيب : 337/1.

فإن يحيى بن يحيى كان مكينا عند السلطان مقبول القول في القضاة، فكان لا يلي قاض في أقطارنا إلا بمشورته واختياره، ولا يشير إلا بأصحابه ومن كان على مذهبه، والناس سراع إلى الدنيا والرئاسة، فأقبلوا على مايرجون بلوغ أغراضهم به)[10].

ويذكر القاضي عياض أن المؤازرة السلطانية للمذهب بالأندلس بدأت في عشرة السبعين ومائة في حياة مالك، حيث أخذ الأمير هشام ابن عبد الرحمن الناس بالتزام مذهب مالك وصير القضاء والفتيا عليه، وكان شيخ المفتين حينئذ صعصعة بن سلام إمام الأوزاعية وأشار عياض إلى ما سبق ذلك من جهود زياد بن عبد الرحمن وقرعوس ابن العباس والغازي بن قيس وغيرهم من الراحلين إلى المدينة... جهودهم في بث علم مالك وإبانة فضله واقتداء الأمة به، فعرف بذلك حقه ودرس مذهبه[11].

وتوجت المؤازرة السلطانية على يد أمير أموي عرف بحسن سيرته وجمعه للكتب العلمية وإكرام العلماء، وهو الحكم بن عبد الرحمن الملقب بالمستنصر بالله[12] (350 — 366).

قال عنه القاضي عياض : (كان الحكم ممن طالع الكتب ونقّر عن أخبار الرجال تنقيرا لم يبلغ فيه شأوه كثير من أهل العلم).

وكانت نتيجة هذا الاطلاع الواسع والاتصال بالفقهاء أن أصدر كتابا ينوه فيه بالمذهب المالكي ويحمل الأندلسيين على اتباعه، وجاء فيه : (كل من زاغ عن مذهب مالك فإنه ممن رين على قلبه، وزين له سوء عمله ؛ وقد نظرنا طويلا في أخبار الفقهاء، وقرأنا ما صنف من أخبارهم إلى يومنا هذا، فلم نر مذهبا من المذاهب غيره أسلم منه فإن فيها الجهمية والرافضة والخوارج والمرجئة والشيعة، إلا مذهب مالك رحمه الله، فإنا ما سمعنا أن أحداً ممن تقلد مذهبه قال بشيء من هذه البدع، فالاستمساك به نجاة، إن شاء الله تعالى)[13].

(10) جذوة المقتبس : 360 — 361.

(11) المدارك : 26/1 — 27 ط المغرب.

(12) ترجمته في جذوة المقتبس : 13، نفح الطيب : 382/1.

(13) المدارك : 22/1.

قال لسان الدين بن الخطيب عن الحكم المستنصر : (كان عالما فقيها بالمذاهب والأنساب والتاريخ جماعا للكتب مميزاً للرجال من كل عالم وجيل وفي كل مصر)[14].

ومن الكتب التي بذل أموالا طائلة في اقتنائها من العراق «شرح مختصر ابن عبد الحكم الفقهي» للقاضي أبي بكر الأبهري المالكي[15].

وعلى كل فإن هذه المؤازرة رجحت كفة المالكية في البلاد الأندلسية، يضاف إليها جهود علماء المذهب في نشره وتقييد مسائله والإفتاء بفروعه، ومراعاة أصوله وقواعده في كل ما يصدر عنهم من قضاء أو اجتهاد، أو مناظرة.

وفي مجال المناظرة كان أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي (ـــ 474) الفارس المجلي، حيث تفوق على أبي محمد بن حزم وفند حججه التي كان يدعم بها المذهب الظاهري المنتشر خاصة بين أهل جزيرة ميورقة قال عياض : (لما ورد أبو الوليد الأندلس ـــ وعنده من الاتقان بالتحقيق والمعرفة بطرق الجدل والمناظرة ما حصله في رحلته ـــ أمله الناس لذلك (أي لمناظرة ابن حزم) فجرت له معه مجالس كانت سبب فضيحة ابن حزم وخروجه من ميورقة، وقد كان رأس أهلها)[16].

ولم يكتب للمذهب الظاهري ولا لغيره من المذاهب استمرار معايشة متقطعة مختلفة، وبقي المجال فسيحا لإمام دارالهجرة. قال القاضي عياض : (أدخل بها (الأندلس) قوم الرحالين والغرباء شيئا من مذهب الشافعية وأبي حنيفة وأحمد وداود، فلم يمكنوا من نشره فمات بموتهم على اختلاف أزمانهم، إلا من تدين به في نفسه ممن لا يؤبه لقوله، على ذلك مضى أمر الأندلس إلى وقتنا هذا)[17].

ولعل محمد بن قاسم بن سيار القرطبي (ـــ 276) كان أول من أدخل المذهب الشافعي إلى الأندلس بعد رحلته التي لاقى فيها أعلاما من المالكية ومن أصحاب الإمام محمد بن إدريس الشافعي.

(14) انظر تاريخ اسبانيا الاسلامية : 41 ـــ تحقيق ليفي بروفنسال ط دار المكشوف، بيروت. والاحاطة : 305/1 ـــ ط مصر 1319هـ.

(15) نفح الطيب : 386/1.

(16) المدارك : 122/8.

(17) المدارك : 27/1.

وقد أحصى الباحث الأسباني «آنخِل جنثالث بالنثيا» طائفة من الأندلسيين الشافعيين، وتحدث عن بعض الوافدين إلى الأندلس في كتابه «تاريخ الفكر الأندلسي»[18].

وقد كان الطلبة والعلماء المالكية بالأندلس على صلة وثيقة بأعلام المالكية في المراكز الأخرى مشرقية ومغربية، فبالإضافة إلى رحلاتهم المكثفة المتواترة إلى المدينة المنورة، امتدت رحلات الكثير منهم إلى العراق، قال المقري : (ارتحل أعلامهم إلى بغداد في تحصيل الفقه عن الأبهري، وكذلك يحيى بن يحيى عن مالك، وغير واحد، وكذلك علوم الحديث وغيره كرحلة الامام الحافظ أبي بكر بن العربي)[19].

وتوطدت علاقة القاضي أبي محمد عبد الوهاب البغدادي بمعاصريه الأندلسيين حتى فكر في الرحيل إلى بلادهم لما ضاقت به بغداد وساء حاله بها[20].

وكانت كتبه الفقهية منتشرة بالأندلس حملها عنه أبو عبد الله محمد ابن الشماخ الغافقي في رحلته المشرقية، وحملها عنه أهل الأندلس[21] وممن رحل إلى القيروان للأخذ عن أعلامها : أبو عبد الله الأصيلي (ـ 392) وأبو بكر محمد القبري (ـ 406) وأبو عبد الله بن الحذاء (ـ 410) وأبو عبد الله محمد بن عابد المعافري (ـ 439) وغيرهم كثير.

وكثيرا ما افتخر الأندلسيون بالراسخين من الفقهاء فيهم، وباهوا بهم إخوانهم في المراكز الأخرى، من ذلك قول أبي محمد علي بن احمد : (إذا أشرنا إلى محمد بن يحيى بن عمر بن لبابة، وعمه محمد بن عمر، وفضل ابن سلمة، لم نناطح بهم إلا محمد بن عبد الله بن الحكم ومحمد بن سحنون ومحمد بن عبدوس)[22].

كما افتخروا بما صنفه مؤلفو بلادهم من الكتب المفيدة، وهي كتب يضيق المقام عن استعراضها لوفرتها وتنوعها، ولكننا نقتصر منها على ذكر الكتب الفقهية

---

(18) ص : 431.

(19) أزهار الرياض : 27/3.

(20) المدارك : 226/7 ـ المرقبة العليا : 42.

(21) المدارك : 165/8.

(22) جذوة المقتبس : 71.

الواردة في رسالة في فضل الأندلس للحافظ الوزير أبي محمد علي بن حزم، إلى صديقه الوزير أبي بكر محمد الإسحاقي[23].

(.... ومنها كتاب «التمهيد» لصاحبنا أبي عمر يوسف بن عبد البر... وهو كتاب لا أعلم في الكلام على فقه الحديث مثله أصلا فكيف أحسن منه، ومنها كتاب «الاستذكار» وهو اختصار التمهيد المذكور، ولصاحبنا أبي عمر ابن عبد البر المذكور كتب لا مثيل لها : منها كتابه المسمى بالكافي في الفقه على مذهب مالك وأصحابه....

ومنها في الفقه «الواضحة»[24] والمالكيون لا تمانع بينهم في فضلها واستحسانهم إياها، ومنها «المستخرجة من الأسمعة» وهي المعروفة بـ «العتبية»، ولها عند أهل افريقية القدر العالي والطيران الحثيث. والكتاب الذي جمعه أبو عمر أحمد بن عبد الملك بن هشام الأشبيلي المعروف بابن المكوي، والقرشي أبو مروان المعيطي، في جمع أقاويل مالك كلها على نحو الكتاب «الباهر» الذي جمع فيه القاضي أبو بكر محمد بن أحمد بن الحداد البصري أقاويل الشافعي كلها. ومنها كتاب «المنتخب» الذي ألفه القاضي محمد بن يحيى بن عمر بن لبابة[25]، ومارأيت لمالكي قط كتابا أنبل منه في جمع روايات المذهب وشرح مستغلقها وتفريع وجوهها[26]، وتآليف قاسم بن محمد المعروف بصاحب الوثائق، وكلها حسن في معناه...)[27].

وكما رأيتم ابن حزم الظاهري ينوه بكتب فقهية مالكية مقدرا جهود أصحابها معترفا بفضلهم العلمي، مما ينفي عنه صفة التعصب الذميم فإن المالكية الأندلسيين

(23) جذوة المقتبس : 42.

(24) الواضحة كتاب في الفقه والسنن لأبي مروان عبد الملك بن حبيب السلمي القرطبي (ـ 238) من أمهات المذهب المالكي اعتمدها أهل الأندلس قبل أن تظهر العتبية (المقدمة : 321) منها نسخة بالقرويين : 809.
انظر سزكين : تاريخ التراث العربي : 587/1.

(25) محمد بن يحيى بن عمر بن لبابة توفي بالاسكندرية سنة 330 وقيل 331، قال عنه الحميدي : كان فقيها مقدما يميل إلى مذهب مالك. (جذوة المقتبس : 91).

(26) انظر : المدارك : 123/7 ـ شجرة النور : 99.

(27) نفح الطيب : 169/3 ـ 171.

تنتفي عنهم — في جملتهم — هذه الصفة كذلك، وهناك مظاهر تدل على ذلك، منها :

• أن قاسم بن محمد البياني سالف الذكر ألف في الرد على المقلدين لمالك كتاب «الإيضاح» فتداول بعده وأخذه سليمان بن أيوب عن محمد بن قاسم الذي رواه عن أبيه مؤلفه[28].

• أن أبا الوليد الباجي عارض ما كان في سجلات قرطبة من شرط عدم خروج القاضي عن قول ابن القاسم ما وجده، عارضه قائلا : هذا جهل عظيم[29].

• أن بعض علمائهم ألف في الفقه المقارن مثل القاضي أبي محمد عبد الله بن ابراهيم الأصيلي، صاحب كتاب «الدلائل إلى أمهات المسائل» وقد ذكر فيه خلاف مالك وأبي حنيفة والشافعي»... وأبي عبد الله محمد بن حارث الخشني[31] (— 361) صاحب كتاب «الاتفاق والاختلاف في مذهب مالك»[32] والقاضي أبي الوليد ابن رشد (الحفيد) (— 595) صاحب الكتاب الشهير «بداية المجتهد ونهاية المقتصد».

• أن بعض علمائهم كان يدرس ويحذق مسائل مذهب آخر إضافة إلى مذهبه المالكي، فهذا أبو بكر جمال الدين محمد بن أحمد البكري الوائلي الشريشي (— 685) كانت له رحلة مشرقية تفقه فيها وسمع الحديث وتفنن في العلوم (وكان عالما بمذهب مالك والشافعي بارعا فيهما، وفي الأصلين والعلوم العقلية)[33].

• أن منهم من كان له عناية بالحديث ونزعة اجتهادية تحدوه إلى استنباط الأحكام منه، وقد لاحظنا ذلك لدى أبي الوليد هشام بن أحمد الهلالي المعروف

---

(28) جذوة المقتبس : 208.

(29) مواهب الجليل، للحطاب : 98/6.

(30) جذوة المقتبس : 240.

(31) قيرواني ينزل بقرطبة وتوفي بها، له مؤلفات عديدة في الفقه والتاريخ. انظر ترجمته في تقديم تحقيقنا لكتابه (أصول الفتيا في المذهب المالكي : 15 — 34).

(32) منه قطعة بمكتبة مركز دراسة الحضارة بالقيروان، 17778.

(33) الديباج : 319/2 — 320.

بابن بقوى الغرناطي (530) فقد كان حافظا للحديث معتنيا (بالتنقير عن معانيه واستخراج الفقه منه)[34].

• أن أهل الأندلس عرفوا بمخالفة مذهبهم المالكي في بعض المسائل الفقهية، نظم بعضها أبو عبد الله محمد بن غازي المكناسي (ـ 919) في قوله :

قد خُولف المذهب بالأندلس في ستة : منهنّ سهم الفرس
وغرس الأشجار لدى المساجد والحكم باليمين قل والشاهد
وخلطة، والأرض بالجزء تلي ورفع تكبير الأذان الأول[35]

وكذلك عدت لهم مسائل خالفوا فيها أقوال ابن القاسم التي يؤثرها غيرهم، ورجحوا فيها أقوال غيره من أصحاب مالك.

• أن من علمائهم من تصدى لتعقب اجتهاد غيره ومناقشته كالقاضي أبي محمد الأصيلي في رسالته «الرد على ما شد فيه الأندلسيون».

وإن هذه المظاهر لا تصور لنا تحررا عريضا من المذهب المالكي وأصوله، وإنما تدل على نوع التصرف الاجتهادي، وإلى جانبه تنهض مظاهر أخرى تؤكد ميلهم الشديد للمذهب المالكي، والتفاني في خدمته، وكثيرا ما يشار في تراجم بعض الأعلام الأندلسيين إلى تعصبه للمذهب كما في ترجمة محمد بن زرقون (621) أنه (كان فقيها مالكيا حافظا مبرزا متعصبا للمذهب قائما عليه، حتى امتحن بالسلطان من أجله واعتقل مدة بسببه)[37].

أما الكلام عن الرسوخ في المذهب واستظهار أمهاته كالمدونة والعتبية والواضحة، فقد زخرت به تراجم الكثير من علماء الأندلس عبر حياتهم الاسلامية بهذا القطر.

---

(34) أزهار الرياض : 154/3 ـ 155.

(35) تكميل التقييد : 230/2 ب. مخطوط دار الكتب الوطنية بتونس 15158.

(36) توجد هذه المسائل في كتاب التحرير، لأبي الطاهر بن بشير : 5 أ ـ 6 ب. مخطوط مكتبة ابن عاشور (المرسى) وفي كتاب التنبيه والاعلام في مستفاد القضاة والحكام للمكناسي : 293 ـ 294. ط حجرية بفاس.

(37) تكملة ابن الابار : 616/2.

كما زخرت تراجمهم بعناوين المؤلفات التي زودوا بها المكتبة الفقهية والتي تفاوتت في البسط والاختصار، وتناول الكثير منها التهذيب والشرح والاختصار لمدونة سحنون وغيرها من الكتب المعتمدة، وقد اهتموا في قرنهم الأخير بالمختصر الخليلي شرحا ودراسة وتعليقا.

ولقد تنوعت الفنون الفقهية والأصولية التي برعوا في مجالاتها. فإلى جانب كتب الفقه العامة وتفسير آيات الأحكام وشرح أحاديث وقسم المواريث، والوثائق والسجلات والشروط، وأدب الحسبة، وفقه القضاء، وفقه المناسك، والفتاوى والنوازل.

وعند هذا النوع الأخير تكون وقفتنا للتعريف بصنف من التراث الأندلسي له أهميته في ثقافة الأندلس وحضارتها العلمية.

• الفتاوى الأندلسية :

إن كل مكلف مطالب في الاسلام أن يطبق الأحكام الشرعية، ويراعيها في جميع مايصدر عنه، ولذا تحتم عليه معرفتها، فإذا لم يكن من العلماء تقدم لسؤال أهل الذكر ليفتوه في أمره أي يُبينوه له ويجيبوه.

والفتاوى جمع فتوى، والفتوى ـــ في الاصطلاح الأصولي ـــ (الإخبار بحكم شرعي لا على وجه الالزام وقال الزرقاني في تعريفها : الإخبار لفظاً أو كتبا بالحكم على غير وجه الإلزام)[38].

وتطلق الفتوى أيضا على الحكم الذي وقع الافتاء به، فتوصف بالشهرة أو الضعف[39]. وإذا جُمعت الأحكامُ المفتَى بها في كتاب سُمِّيَ بالفتاوى أو المسائل أو الأجوبة أو الأحكام أو النوازل[40].

---

(38) انظر : الحطاب على خليل : 32/1 والزرقاني على خليل : 136/3 ـــ والهلالي على خليل : 108 ط فاس.

(39) الهلالي على المختصر الخليلي : 108.

(40) عرف عبد العزيز بن عبد الله النوازل بقوله : (هي القضايا والوقائع التي يفصل فيها القضاة طبقا للفقه الاسلامي) وساق طائفة من كتب النوازل (معلمة الفقه المالكي : 18).
والملاحظ أن النوازل تطلق على ماذكره وتطلق أيضا على الفتاوى وإن لم يتصل بموضوعاتها القضاء.

وهذا الصنف من الكتب هو الذي يهتم هذا العرض به ويُلقِي الضوءَ عليه في التراث الأندلسي.

وتتسع موضوعات الفتاوى لتشمل كلَّ جوانب حياة المسلم في نطاق وعباداته وعلاقته بخالقه، وفي نطاق أسرته وصلته بأفرادها، وفي نطاق مجتمعه وتعامله فيه مع أفراده ومع حكومته، وتتسع أكثر لتشمل علاقة الدولة بالرعية وبالدول الأخرى، وكل هذه الموضوعات ذات صبغة دينية، ومن حق الشارع على المكلفين أن يطبقوا أحكامها الشرعية ــ مهما كان مجالها ــ لإرضاء رب العالمين الذي يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير... فلا يصح ما صرحت به دائرة المعارف الاسلامية من أن الفتوى عند المسلمين تستعمل في كل أمر مدني أو ديني)[41] لأن كل أمر عند المسلمين هو ديني باعتبار أنه له حكما شرعيا إلهيا وأن هذه الأحكام لا يخرج عنها شيء من أفعالهم، إذ تقرر عند جميع الأصوليين أن هذه الأحكام تتعلق بجميع أفعال المكلفين اقتضاء أو تخييرا.

وقد آثرت أن أشير إلى هذا المعنى الأصولي حتى تتبين أهمية الفتاوى عند الأندلسيين، فهي مرجعهم في المواقف المختلفة المتنوعة لحياتهم ولتصرفاتهم في عباداتهم وإيمانهم وأحوالهم الشخصية وهباتهم وعقود التبادل وسائر المعاملات وفي قضائهم : إجراءاته وأحكامه في الأنكحة وما شابهها والبيع وما شاكله والجنايات والقصاص وغيرها...

وهكذا يكون المجال الذي يتناوله المفتي أرحب من المجال الذي يتصرف فيه القاضي ؛ فالأول يفتي في كل المسائل الراجعة إلى جميع الأبواب الفقهية، والثاني لا يحكم إلا في شؤون التنازع والولاية وبعض المصالح الموكلة إليه[42]، ويخرج عن خطته غالب أمور العبادات[43].

وهناك فرق آخر بين القاضي وبين المفتي، وهو ما ألمعنا إليه من أن القضاء

---

(41) دائرة المعارف الاسلامية (بالفرنسية) : 886/2 الطبعة الجديدة الكاتب في تعريف الفتوى عند المسلمين : أ.تيان E.TYAN.

(42) انظر الفرق 224 من فروق القرافي بين قاعدة الفتوى، وقاعدة الحكم 48/4.

(43) انظر تبصرة الحكام، لابن فرحون : 95/1 وما بعدها ط بهامش فتاوى عليش.

إلزام، إذ لا سلطان ولا ردع بدونه، بينما يقتصر الإفتاء على الإعلام بالحكم، والمفتون موقعون عن رب العالمين، وليس لهم سلطة الجبر والإلزام.

وبين خطتي القضاء والإفتاء هناك خطة أخرى كان يتولاها أعلام الفقهاء بالأندلس، وهي الشورى بمجلس القاضي لضمان سداد أحكامه وجريانها على المنهج السليم لتحقيق العدل، بحيث يكون للقضاة مشاوَرون من أهل الذكر يرجعون إليهم قبل إصدار أحكامهم، والجامع بين أحكام المفتين والمشاوَرين أنها تتعلق بأحداث واقعة، فالفتاوى نزلت واقعاتها في مختلف المجالات الخارجة عن مجال القضاء ومجالسه، وأحكام المشاوَرين اتصلت بنوازل الخصوم وبما كان راجعاً إلى اختصاص القاضي، والجامع أيضا أن الإلزام منتف عنهما لاختصاص القاضي به.

كان العرف القضائي في الأندلس يقتضي لجوء القاضي إلى مشاورة وإلا عد مستبدا برأيه، فقد قال أبو المطرف الشعبي المالقي[44] (ــ 497) عن حاكم أندلسي أصدر حكمه دون استفتاء مشاور : (قد كان ينبغي لهذا الحاكم أن لا يستبد برأيه في أحكامه، ويتبع سنن من مضى من حكام العدل)[45].

وكما قيدت الفتاوى الصادرة عن المفتين، فقد جُمع ما صدر عن القضاة وعن المشاوَرين في مؤلفات وسمت غالبا بـ «الأحكام» وعمد كثير من علماء الأندلس ــ ممن تولوا القضاء غالبا ــ إلى تأليف كتب الأحكام، ومنهم من يصرح في مقدماتها أنه قصد تيسير مهمة غيره من القضاة بتأليفه، إذ تكون الأحكام لأحداث حصلت في الواقع القضائي، وتكرار حدوثها في هذا الواقع أمر غير مستبعد، ولذا فإن القاضي لا يستغني عن كتب الأحكام وخاصة إذا كان حديث العهد بالخطة، أما الطبقة التي تستفيد من مطالعة كتب الفتاوى العامة فهي أوسع، إذ أن فقهها يشمل المجالات الرحبة في حياة الناس، وهي لا تختلف عن سائر الكتب الفقهية إلا بميزة متوفرة في كتب الأحكام الموغلة في الواقع القضائي. وإن كانت مصنفات الفتاوى والأحكام تورد ــ أحيانا ــ استطرادا مسائل من الفقه النظري التي لم

(44) ترجمته في فهرس ابن عطية : 96 ط 2 دار الغرب، بيروت 1983، المرقبة العليا : 107، كحالة : 156/5، الأعلام : 97/4.

(45) أحكام الشعبي : 41 نسخة محققة مرقونة بمكتبة جامعة الزيتونة، تونس.

يكن صوغها انطلاقا من أحداث أو أسئلة أو استشارة كما هو الشأن في الفتاوى والأحكام.

هذا وإن النوازل الطارئة كثيرة في حياة المسلمين نتيجة سنة التطور الذي لا يخلو منه مجتمع، وان تفاوت في سرعته، ومن قواعدنا الاسلامية أن لا يترك الناس للهوى، وأن يكون لكل ما يحدث من الصور الجزئية في واقعهم حكم شرعي يعلنه المفتي بإدخال الصورة تحت قاعدة تناسبها أو تطبيق حكم عليها أو استنباط حكمها من الأدلة التفصيلية باستعمال وسائل الاجتهاد وقوانينه التي ضبطها الأصوليون، كما ضبطوا شروط الاجتهاد والفتوى، وحددوا ماينبغي أن تكون عليه ثقافة المجتهد، حتى لا يحيد عن المنهج الشرعي وينحرف عن سبيل الرشاد[46].

وبناء على ما ذكرناه تكون كتب الفتاوى والنوازل بعيدة عن نزعة الافتراض التي طبعت كثيرا من كتب الفقه النظري، وآلت إلى تعقيد بعض مسائله وإلى ذكر أحكام الخوارق للعادات مما يستبعد كثيرا وقوعه، وقد كان للامام أبي عبد الله المازري موقف من ذلك استنكر فيه تقدير الخوارق واعتبره مضيعا للوقت الغالي، واستحب الكلام على المحقق مما ينتظر حصوله، لأن الصحابة رضي الله عنهم سألوا رسول الله ﷺ عن الصلاة في اليوم الذي سيكون كسنة مما أخبرهم به عليه الصلاة والسلام، فقال لهم : (اقدروا له قدره)[47].

كما كره الإمام أبو عبد الله المقري (ـ 759) الايغال في بحث المفترض حتى يشغل عن المهم الذي يجب تقديمه وصاغ في ذلك إحدى قواعده التي جاءت فيها (يكره تكثير الفروض النادرة، والاشتغال عن حفظ نصوص الكتاب والسنة والتفقه فيهما، بحفظ آراء الرجال والاستنباط منها... فالمهم المقدم)[48].

---

(46) انظر شروط الاجتهاد، في شرح التنقيح بهامش منهج التحقيق، للشيخ جعيط 190/2 ط النهضة، تونس ـ الموافقات : 105/4 ط المكتبة التجارية مصر. نشر البنود، للشنقيطي : 316/2 ط المغرب.

(47) طرف من حديث طويل أخرجه مسلم عن النواس بن سمعان، كتاب الفتن واشراط الساعة، باب : ذكر الدجال وصفته وما معه. (الصحيح : 2250/5 ـ 2255 ط دار إحياء التراث العربي.

(48) قواعد المقري : 175/1 تحقيق أحمد بن حميد.

وهذا منهج كثير من العلماء الذين استنكروا الإيغال في الرأي المفضي إلى تعطيل السنن، محتجين بما جاء من النهي عن الأغلوطات (أي صعاب المسائل وعن كثرة السؤال، وباقتصار كثير من السلف على الإجابة عمَّا نزل دون ما لم ينزل)[49].

وبحكم الصلة الوثيقة بين كتب الفتاوى والواقع ــ كما أوضحنا ــ تصبح فتاوى الأندلسيين معبرة ــ في كثير من الأحيان ــ عن صور لحياة أهل الأندلس مشيرة إلى جوانب من التعامل ومن العادات في مجتمعهم، وقد تصرح بأحداث أو تروي وقائع مما أغفله المؤرخون، ومما كان جاريا في الحياة اليومية وفي مجالس القضاء.

وهذا ما حفز الباحثين إلى دراسة هذا المصدر الثري، واستنطاقه للاستفادة بما تضمنه من معلومات نادرة وإفادات فريدة.

ولقد كان العطاء العلمي لجهود فقهاء المغرب والأندلس في هذا المجال غزيرا جدا[50] مما يتيح للباحثين أن يجنوا أطيب الثمار من هذا المصدر ثم إن الفتاوى قد تصدر عمن بلغ رتبة الاجتهاد المذهبي، وهي رتبة سامية من رتب التفقه بلغها قلة من الأعلام كالقاضي أبي الوليد بن رشد (الجد) (ـــ 520) وصاحب هذه الرتبة يقوم بالاستدلال والتعليل والتوجيه... وقد تصدر عن فقيه حافظ أو فقيه دارس للأمهات كالمدونة والواضحة.

ومهما كانت منزلة المفتي فإن عليه أن لا يجرأ على الفتوى فيما لا يعلم لقوله عليه الصلاة والسلام (أجرأكم على الفتيا أجرأكم على النار)[51].

وقد توقف المفتي الأندلسي ابن زرب (ـــ 381) في مسألة صحة حوز الزوجة دارا تصدق بها زوجها عليها لسكناها معه.. لمَّا سئل عنها، وقال : (هي مشتبهة) فوقع التنويه بموقفه المبني على التحري وعلق على ذلك أبو الأصبغ ابن

---

(49) الاعتصام للشاطبي : 103/1 الموافقات، له :

(50) انظر : تاريخ المذهب المالكي، لعمر الجيدي : 105 ــ 106 حيث ساق المؤلف أكثر من ثمانين كتابا.

وانظر معلمة الفقه المالكي، لعبد العزيز بن عبد الله : 12 ــ 21 ط دار الغرب الاسلامي، بيروت : 1983.

(51) أخرجه الدارمي في سننه، المقدمة : 20.

سهل (ـ 486) بقوله : فيه دليل عدم الاجتهاد لعزوب هذه عنده مع نصها في سماع عيسى، فينبغي أن لا يغفل عن درس المسائل، فآفة العلم النسيان)[52].

كما أن الإحاطة بالمسائل وحفظها لا تكون كافية وحدها ـ دوما ـ في النهوض بمهمة المفتي والمشاوَر، إذ ينبغي أن تكون للمفتي ملكة يقتدر بها على تنزيل الحكم على الواقعة وعلى التفريع والاستدلال من الأصول، ولهذا شاع عند علماء الأندلس أن (الفتيا دربة) وأنها (صنعة) ومنهم من تحدث عن تجربته في بداية عهده بالشورى حيث أحس بالحرج والصعوبة فقال : (أول حضوري الشورى في مجالس الحكام ما دريت ما أقول في أول مجلس شاورني فيه سليمان بن أسود، وأنا أحفظ المدونة والمستخرجة الحفظ المتقن)[53].

ولا يعني هذا أنه لم يقتحم مجال الفتوى بالأندلس غيرُ الكفء بل انتهكت حرمته من قبل بعض المنتحلين، فاستنكر ذلك كثير من العلماء كابن حزم وأبي الوليد الباجي، وابن رشد وأبي بكر بن العربي والشاطبي[54].

وانتهاك حرمة الإفتاء يذكرنا بانتهاك حرمة خطة أخرى، هي الشهادة والتوثيق التي كان يقوم بها أعلام من الفقهاء القادرين العالمين الورعين، فأساء إليها بعض من تولاها من غير الأكفاء لها، مما حدا بلسان الدين ابن الخطيب إلى أن يؤلف في نقدهم كتابه الشهير «مثلى الطريقة في ذم الوثيقة»[55].

هذا وقد كانت الفتاوى بالأندلس تجري على المذهب المالكي الذي كتب له أن يسود بها، وينفرد في القرون الأخيرة من حياتها الاسلامية وفي حالات نادرة

---

(52) مواهب الجليل : 60/6.
وفيه ينقل الحطاب عن ابن عرفة قوله : إن من ابتلى بالفتوى فعليه أن لا يترك ختم تهذيب المدونة مرة في كل عام

(53) نوازل ابن سهل، المقدمة : 1 ب مخطوط دار الكتب الوطنية بتونس 18394.

(54) انظر : الموافقات : 139/4 ـ 140.
وتاريخ المذهب المالكي : 100 ـ 101.

(55) نشر في مجلة المشرق اليسوعية المرونية بتحقيق عبد الحفيظ منصور س 63 ج 1 ص 47 ـ 66 سنة 1969 ـ ثم نشرته الشركة الوطنية للنشر والتوزيع بالجزائر سنة 1983، بتحقيق وتقديم الدكتور عبد المجيد التركي.

وقع الخروج عن المذهب، فكانت المعارضة من عامة الفقهاء[56].

وأبرز المتحمسين للالتزام بالمذهب المالكي في الفتوى الامام أبو اسحاق الشاطبي (ـــ 790) الذي كان ينتقد من المفتين من يخرج عن المنهج المالكي معتبرا ذلك من اتباع الهوى، ممّا يجر إلى مفاسد وكالانسلاخ من الدين بترك اتباع الدليل إلى اتباع الخلاف، وكالاستهانة بالدين، إذ يصير ـــ بهذا الاعتبار ـــ سيالا لا ينضبط وكترك ما هو معلوم إلى ما ليس بمعلوم لأن المذاهب الخارجة عن مذهب مالك في هذه الأمصار مجهولة، وكانخرام قانون السياسة الشرعية بترك الانضباط إلى أمر معروف، وكإفضائه إلى القول بتلفيق المذاهب على وجه يخرق إجماعهم...)[57].

ومما يستفاد من نص الشاطبي هذا أن المذهب المالكي هو الذي أصبح منفرداً في الأندلس ـــ في عصره ـــ وأصبح المتبع دون سواه.

وهو يذهب إلى أكثر من ذلك، إذ يرى الافتاء بالقول المشهور في المذهب أما الأخذ بالقول الضعيف أو الرواية الضعيفة، فذلك ـــ في رأيه ـــ أمر ينبغي قصره على كبار المجتهدين من الفقهاء[58].

وهذا الاتجاه سايره بعد الشاطبي فقهاء غرناطة، فقد نقل أبو عبد الله محمد بن يوسف المواق العبدري (ـــ 897) عن شيخه أبي القاسم محمد بن محمد بن سراج (ـــ 848) قوله : لا تسع الفتيا والحكم إلا بمشهور المذهب، قال المواق : (وكان يعني ابن سراج، ينقل لنا قول المازري بلفظه مستحسنا له، وهو ما نصه : لست ممن يحمل الناس على غير المعروف من المذهب، لكثرة من يدعي العلم ويتجاسر على الفتوى، ولو فتح هذا الباب لا تسع الخرق على الراقع وهتك حجاب المذهب، وهو مفسدة لا خفاء بها)[59].

---

(56) من ذلك أن الفقيه محمد بن يحيى بن لبابة الأندلسي أفتى الأمير الناصر بجواز المعاوضة للحصول على مجشر من الأحباس بقرطبة، قائلا في ذلك بقول أهل العراق، مخالفا ما عليه الفقهاء المالكية، وعارضه فقهاء الأندلس، وكانت هذه الفتوى مما غض من منصبه عندهم. انظر : تفصيل الكلام في ذلك، في الموافقات : 137/4 ـــ 139.

(57) الموافقات : 147/4 ـــ 148.

(58) فتاوى الإمام الشاطبي : 119 ط 3 ـــ تونس.

(59) سنن المهتدين : 14 ـــ 15 ط حجرية بفاس.

ولئن كان الأندلسيون متعلقين في مسائل الحلال والحرام بالمذهب المالكي، فإنهم كانوا يلجأون إلى الأحاديث النبوية يدرسونها ويطبقون ما جاء بها من آداب شرعية في حياتهم، ومعلوم أن الأحاديث زاخرة بفن الرقائق والمعاني المفيدة في مجال الوعظ والإرشاد، النافعة في تعديل السلوك والسمو بالأخلاق، وهو فن اشتهر بعض المتصوفة بالتعلق به والاستمداد منه. قال المواق : (كان سيدي ابن سراج يحكي عن شيخه المفتي القدوة أبي عبد الله محمد ابن الحفار يقول : نحن مالكيو المذهب في الأحكام : الحلال والحرام، وعلى مذهب المحدثين في الرقائق والآداب، كما كان سادات المسلمين الصوفية)[60].

مؤلفات الفتاوى الأندلسية.

لقد دون الكثير مما صدر عن فقهاء الأندلس في مجال الفتوى والشورى فتكون من ذلك رصيد ضخم تضمنته المدونات الفقهية التي وصلتنا. ومن هذه المدونات ما هو عام يشمل تراثا فقهيا مغربيا وإفريقيا وأندلسيا ومنها ما هو خاص يجمع الفتاوى والأحكام الأندلسية بصفة مستقلة. وإن كان في بعض هذا الخاص نبذة من فقه غير الأندلسيين ترد على سبيل الاستشهاد والاستطراد.

وهكذا تكون الفتاوى الأندلسية موزعة في كتب، بعضها لم يؤلف أساسا لجمع الفتاوى، مثل شروح «تحفة الحكام» لابن عاصم وخاصة شرح[61] ابنه أبي يحيى، وبعضها ألف لجمع النوازل والفتاوى مثل مدونة أبي القاسم بن أحمد البرزلي البلوي القيرواني (ـــ 844) الموسومة بـ «جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام»[62]ومثل موسوعة أبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي (ـــ 914) الموسومة بـ «المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب»[63] ومثل نوازل أبي عبد الله محمد المهدي بن

(60) سنن المهتدين : 90.

(61) مخطوط توجد منه عدة نسخ، منها نسخة دار الكتب الوطنية بتونس : 13733.

(62) مخطوط، نسخه كثيرة، منها نسخة بمكتبة جامعة الزيتونة (تونس : 76 ـــ 77 ونسخ دار الكتب بتونس : 4851 ـــ 12792 ـــ 12793 ـــ 12794 ـــ 5429 ـــ 5430 ـــ 5431.

(63) طبع على الحجر بفاس ثم نشرته دار الغرب الاسلامي ببيروت بتحقيق جماعة من فقهاء المغرب بإشراف الدكتور محمد حجي.

محمد الوزاني العمراني الحسني[64] (ـ 1342) ... وتكون الفتاوى الأندلسية مجموعة في كتب خاصة بها.

وهذا النوع الأخير هو الذي يعنينا استعراضه في هذا المقام، مع الملاحظ أن من هذه الكتب ما يقتصر على فتاوى عالم معين ومنها ما يجمع فتاوى عدة علماء، وأن من هذه الكتب ما هو معروف وصلتنا نسخه، ومنها ما لم نعرفه إلا بالنقل عنه.

وهذه قائمة عناوين هذه الكتب الأندلسية :

ـ الأحكام، لقاضي الجماعة بقرطبة أحمد بن محمد بن زياد (ـ 312) جمعها أيام نظره في القضاء، وهي نحو سبعة أجزاء، كما قال ابن سهل[65] الذي نقل منها في مواطن كثيرة.

ـ مسائل ابن زرب، لتلميذه القاضي أبي الوليد يونس بن عبد الله بن مغيث القرطبي[66] (ـ 429) ينقل عنه ابن سهل في نوازله والونشريسي في معياره.

ـ الإعلام بنوازل الأحكام، لأبي الأصبغ عيسى بن سهل الأسدي القرطبي (ـ 486) ويعرف بـ «الأحكام الكبرى»[67].

وقد اختصر هذا الكتاب أبو عمران موسى بن أبي علي الزناتي (ـ ؟) وسمى

---

(64) يعرف بالمعيار الجديد، وله طبعة حجرية بفاس.

(65) نوازل ابن سهل : 1 أ. مخطوط دار الكتب بتونس : 7212.
وقد استدرك على بعض الفتاوى الواردة في كتاب ابن زياد المذكور عالم أندلسي هو محمد بن أيوب بن بسام المالقي.
انظر (المدارك : 96/8).

(66) الديباج : 374/2.

(67) حقق أنس العلاني جزءاً من هذا الكتاب في رسالة دكتوراة الحلقة الثالثة في الفقه والسياسة الشرعية بإشراف الشيخ محمد الشاذلي النيفر سنة 1402 الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين، تونس ـ والرسالة مرقونة، موجودة بمكتبة جامعة الزيتونة. ونشر بعض الفتاوى من هذا الكتاب التهامي الزموري. Hespèris Tamuda Vol. XIV (1973) PP7 - 107
وكذلك نشر وثائق منها عبد الوهاب خلاف في مجموعات القاهرة (1980 ـ 1982) وفي حوليات كلية الآداب بجامعة الكويت (1984) وفي مجلة عالم الفكر مج 12 (1981) وفي مجلة المناهل ع 26 (1983).

اختصاره «اقتضاب السهل من اختصار أحكام ابن سهل»[68] كما اختصره يحيى بن عمر القرطبي (ـ 567)[69].

ـ الأحكام، للقاضي أبي المطرف عبد الرحمن بن قاسم الشعبي المالقي[70] (ـ 497) وصفه التمبكتي بالمفيد الجيد[71].

ـ نوازل، لأبي جعفر أحمد بن سعيد بن بشتعير[72] اللخمي اللورقي (ـ 516) من شيوخ القاضي عياض[73].

ـ الفتاوى، للقاضي أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الجد (ـ 520).

ـ الأجوبة، لأبي عبد الله محمد بن أيوب بن بسام المالقي (ـ بعد 520) كبير فقهاء مالقة ومشاوريهم. وقد ذكر القاضي عياض أنه وقف على هذه الأجوبة وقال : إنها نبلة[74].

ـ النوازل، لأبي عبد الله محمد أحمد بن الحاج القرطبي الشهيد[75] (ـ 529) وهو فقيه مشاور قدوة من شيوخ القاضي عياض.

---

(68) منه نسخة بمكتبة الزاوية الحمزية، تافيلالت (المغرب) رقمها 305.

(69) منه نسخة بدار الكتب الوطنية بتونس : 9448 ـ أوراقها 96.

(70) حقق الصادق الحلوي هذه الأحكام، ونال بذلك دكتور الحلقة الثالثة في الفقه والسياسة الشرعية بإشراف الشيخ محمد الشاذلي النيفر سنة 1402، الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين، تونس، وتعهدت الشركة التونسية للتوزيع بطبع هذا الكتاب. وقد اعتمد المحقق على نسختين تتوفر عليهما دار الكتب الوطنية بتونس لا يعرف غيرهما.

(71) نيل الابتهاج : 238 ط طرابلس وقد أخذ ابن عطية عن الشعبي بالإجازة. انظر (فهرس ابن عطية).

(72) منه نسخة فريدة بالخزانة الحسنية بالرباط، رقمها : 11690.

(73) انظر : الغنية : 66 ط تونس و99 ط بيروت.

(74) المدارك : 8/95 ـ 96.

(75) منها نسخة بمكتبة ابن عاشور (المرسى ـ تونس) : ويذكر الدكتور عمر الجيدي أنها نادرة وتوجد عند بعض الخواص، وبالمكتبة العامة بالرباط نسخة غير تامة : 55 ج (تاريخ المذهب المالكي : 108).

رتب هذه النوازل عبد الرحمن بن محمد القيسي من أهل المرية[76] (ـــ 737).

النوازل، لأبي الوليد هشام بن أحمد الهلالي الغرناطي[77](ـــ 530) وهو الذي يقول عنه ابن فرحون : (كان فقيها جليلا سنيا مسندا ثقة عدلا، مناظرا في الحديث والرأي وأصول الدين، ولي قضاء غرناطة)[78].

ـــ مذاهب الحكام في نوازل الأحكام[79]، لأبي الفضل القاضي عياض (ـــ 544) وولده محمد (ـــ 575).

ـــ الفتاوى، للإمام أبي إسحاق، إبراهيم بن موسى الشاطبي الغرناطي (ـــ 790) صدرت عنه كتابة، ووردت مفرقة في عدة كتب فقهية، وقد حفزتني أهميتها إلى جمعها ودراستها وتحقيقها ونشرها[80].

ـــ فتاوى فقهاء الأندلس، لأبي الفضل ابن طركاط العكي[81] (ـــ ؟) كان قاضي المرية[82] سنة 854. جمع فتاوى أعلام أندلسيين من القرنين الثامن والتاسع مصدرا بفتاوى أبي سعيد فرج بن لب (ـــ 782) وهي تبلغ 134 فتوى

---

(76) نيل الابتهاج : 244، رقم 288 ط طرابلس.

(77) ذكرها الدكتور محمد بن شريفة، وأفاد أن مخطوطاتها بالخزانة العامة بالرباط والخزانة الحسنية وخزانة القرويين وغيرها (مقدمة مذاهب الحكام : 12).
وذكرها الدكتور عمر الجيدي ووهم في وفاة صاحبها فقال (سنة 606) تاريخ المذهب 108).

(78) الديباج المذهب : 348/2.

(79) انصب اهتمام الباحث الدكتور محمد بن شريفة على هذا الكتاب دراسة وتحقيقا فنشر ما يتعلق به ضمن كتاب «التعريف بالقاضي عياض (منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية، بالمغرب) وفي مجلة المناهل ع 22 س 9، يناير 1982 ثم أصدرت دار الغرب الاسلامي ببيروت هذا الكتاب بتحقيقه سنة 1990 ط 1.

(80) ط أولى بتونس 1984، وط ثانية بها 1985، وط ثالثة بها 1987. بتقديم مصطفى أحمد الزرقاء أستاذ الفقه المقارن بكلية الشريعة، الجامعة الأردنية.

(81) بين يدي من هذا الكتاب صورتان، أصل إحداهما بخزانة تطوان وأصل الثانية كان معروضا للبيع بمكتبة الثقافة بتطوان للسيد أحنانا.
وقد اعتمدتها عند جمعي لفتاوى الشاطبي، إذ قدم ابن طركاط 19 فتوى للشاطبي.

(82) ترجم به الزركلي في الأعلام 182/5 ط 4.

وقد تجاوزت نصف مجموع الفتاوى الأندلسية في هذا الكتاب التي تبلغ 266 فتوى منها اثنتان مغربيتان، إحداهما للقباب والأخرى للعبدوسي.

ــ اعتماد الحكام في مسائل الأحكام وتبيين شرائع الاسلام من حلال وحرام، لأبي علي حسن بنَ زكون[83] (ــ ؟) ممن نقل عنه عياض في نوازله.

ــ وقد وصلتنا كتب تضم كل منها جملة من فتاوى متأخري علماء الأندلس دون ذكر لاسم جامعها، ومنها ما اقتصر على فتاوى ابن لب (782) ومنها ما جمع إليها فتاوى غيره ممن عاصره أو عاش بعده، وهي لا تتحد في مضمونها ولا تتفق في ترتيبها ولا تطابق نصوصها، بل تختلف مادتها وإن اتحدث في موضوعات بعض الفتاوى، وهذه الكتب المخطوطة التي جهل جامعوها هي التالية :

ــ أجوبة فقهاء غرناطة، تضم 48 فتوى، أغلبها لابن لب[84].

ــ الحديقة المستقلة النضرة في الفتاوى الصادرة عن علماء الحضرة[85]. (يعني غرناطة).

ــ تقريب الأمل البعيد في نوازل الأستاذ أبي سعيد (يعني فرج بن لب)[86].

ــ نوازل ابن لب أبي سعيد[87]، وهي تختلف عن «تقريب الأمل البعيد» سالف الذكر.

---

(83) ذكره الدكتور محمد بن شريفة وأفاد أنه توجد منه الأجزاء 7 ــ 8 ــ 9 ــ 10 في مجلد ضخم بالخزانة العامة بالرباط 413 ق (مقدمة مذاهب الحكام : 12).

(84) منها نسخة بالخزانة العامة بالرباط، ضمن مجموع : 1447 د من 202 إلى 217 بين يدي مصورة منها أعتمدها في تحقيق فتاوى الغرناطيين.

(85) منها نسخة بالاسكوريال أول مجموع 1096، من اللوحة الأولى إلى 49.

(86) نسخته ثاني مجموع بالاسكوريال : 1096 من اللوحة 50 إلى 171.

وبين يدي مصورة من هذا المجموع اعتمدتها في جمع فتاوى الشاطبي وتحقيقها، وأعتمدها في جمع فتاوى سائر علماء غرناطة لتحقيقها ونشرها مرتبة حسب نسبتها إلى أصحابها.

(87) نسخة هذه النوازل بمكتبة الحرم المدني : 121 ــ من وقف محمد العزيز الوزير سنة 1330هـ أوراقها 219 بخط تونسي واضح، نسخت سنة 1147، بآخرها فهرس موضوعات الفتاوى وجامع هذه النوازل مجهول، وناسخها شعبان الطاهري للقاضي المفتي أبي المعالي جمال الدين الشريف، سنة 1147هـ.

وبمكتبتي صورة منها.

وهناك كتب في الفتاوى الأندلسية، عرفنا أسماءها بفضل ذكر الناقلين عنها، ونرجو أن يكتشفها الباحثون ويولوها ما تستحق من الدرس والعناية منها نوازل عيسى بن دينار، ونوازل ابن جابر، ونوازل التميمي، وأحكام ابن جدير، وأحكام ابن حمدين، وأحكام ابن أبي زمنين، وأحكام ابن بطال، ونوازل علي بن سمعت.

والملاحظ أن التأليف في جمع الفتاوى الأندلسية لئن غطى أغلب القرون الأندلسية فإنه ازدهر في القرنين الخامس والسادس، وتناقص بعد ذلك رغم أن الإفتاء والشورى متواصلان عبر العهود الأندلسية.

والملاحظ أيضا أن اهتمام الجامعين المتأخرين انصب ــ أكثر ما انصب ــ على فتاوى الإمام أبي سعيد فرج بن لب. ولعل شخصيته الفقهية وكثرة ما صدر عنه في هذا المجال وشهرته العلمية فرضت ذلك. وتدل على قيمته وشهرته أقوال مترجميه ومن عرفه من الأندلسيين والمغاربة، فأبو الوليد ابن الأحمر يقول عنه : (ما تكلم مع أحد من الناس في توجيه مسألة فقهية أو قياس، إلا كان له عليه الظهور، شهد له بذلك الخاصة والعامة)[88] ولسان الدين بن الخطيب يقول عنه : (عليه مدار الشورى وإليه مرجع الفتوى)[89] وتلميذه أبو عبد الله المجاري يقول عنه : (شيخ الجماعة الشهير ذكره في الأقطار الشائع علمه في الأمصار مفتي الأندلس، وقدوتها)[90] أما أبو عبد الله المواق فيقول عنه : (شيخ الشيوخ... الذي نحن على فتاويه في الحلال والحرام)[91].

وقد حظيت فتاوى ابن لب باهتمام الباحث الدكتور حسن الوراكلي فدرسها دراسة ضافية مستنبطا من قراءتها وتحليلها (لمحات من حياة غرناطة النصرية في القرن الثامن الهجري)[92].

وبذلك يضيف الدكتور الوراكلي إضافة هامة في مجال الاهتمام المعاصر بالفتاوى

---

(88) نثير الجمان : 48.

(89) الإحاطة : 254/4.

(90) برنامج المجاري : 91.

(91) سنن المهتدين :

(92) مجلة كلية الآداب بتطوان، السنة 1 ع 1 ربيع 1 1407 نوفمبر 1986 ــ ص 11 ــ 38.

الأندلسية، وهو الذي أثمر دراسات تحليلية تناولت بعض الكتب أو بعض المسائل منها، أما التحقيق فإنه شمل : فتاوى ابن سهل، وأبي المطرف الشعبي، وأبي الوليد بن رشد، والقاضي عياض وولده، وأبي اسحاق والشاطبي، وهذا الجانب المحقق لم ينشر كله.

وهكذا يكون الجانب الأوفر من فتاوى الأندلسيين ينتظر مزيد عناية الباحثين والمحققين لخدمته وتيسير الاستفادة منه.

• تقويم تحقيق فتاوى ابن رشد

أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد (الجد) ولد بقرطبة سنة 450 ونشأ بها آخذا عن أعلامها كأبي جعفر بن رزق (ـ 477) وأبي عبد الله ابن أبي العافية (ـ 487) وأبي عبد الله بن الطلاع (ـ 497) ولي قضاء الجماعة بقرطبة وكان صاحب الصلاة بالمسجد الجامع، بها حلاه ابن بشكوال بقوله : (كان فقيها عالما حافظا للفقه مقدما فيه على جميع أهل عصره عارفا للفتوى على مذهب مالك وأصحابه بصيرا بأقوالهم واتفاقهم واختلافهم، نافذا في علم الفرائض والأحوال من أهل الرئاسة في العلم والبراعة والفهم، مع الدين والفضل والوقار والحلم والسمت الحسن والهدي الصالح)[93] له تآليف هامة في الفقه والحديث والفرائض وفهرست شيوخه، وقد اشتهر من كتبه الفقهية «البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة»[94]. وكانت وفاته سنة 520.

وله فتاوى أصدرها في مناسبات كثيرة أجاب بها عن أسئلة المستفتين الذين كانوا من العامة ومن الخاصة كالقاضي عياض، وقد تصدى لجمع أغلبها تلميذه أبو الحسن بن الوزان.

ولعل العناية التي نالتها فتاوى ابن رشد لم تظفر بمثلها فتاوى أندلسي آخر، منذ صدورها عن صاحبها إلى الآن، وذلك يعزى إلى أهميتها وغزارة فوائدها، وإلى

---

(93) انظر : تاريخ قضاة الأندلس، للنباهي : 98 ـ 99.

(94) نشرته دار الغرب الإسلامي ببيروت بتحقيق الدكتور محمد حجي ومن معه من علماء المغرب في 18 جزءا أضيف إليها جزآن للفهارس (1984 ـ 1987). وفي صدر الجزء الأول (11 ـ 19) ترجمة للمؤلف ابن رشد ولائحة بمصادر ترجمته.

مكانة ابن رشد ورتبته العلمية السامية.

يتجلى ذلك في الاهتمام بروايتها عن صاحبها ثم تداولها بعده والنقل عنها والاستشهاد بها، ولذا يصادفك الكثير من نصوصها في كتب النوازل المغربية والأندلسية، مثل حاوي البرزلي ومعيار الونشريسي ومعيار المهدي الوزاني وغيرها.

ويتجلى ذلك أيضا في الاقبال على ترتيبها واختصارها، قام بذلك :

- عبد الرحمن بن محمد القيسي الأندلسي من أهل المرية[95] (ـــ 737).
- وأبو اسحاق إبراهيم بن حسن بن عبد الرفيع التونسي[96] (ـــ 743).
- وأبو عبد الله محمد بن هارون الكناني التونسي[97] (ـــ 750).
- ومحمد بن سعيد بن محمد بن عثمان الرعيني الأندلسي[98] (ـــ 779).

ونظرا لما تختزنه هذه الفتاوى من إفادات تتصل بالشؤون اليومية في المغرب والأندلس في فترة حياة مؤلفها فإن بعض الدارسين اتجه إليها لاستنباط معلومات تاريخية واجتماعية، وممن لفت النظر إلى أهمية إفاداتها الشيخ البحاثة محمد المنوني[99].

هذا وقد نشر منها الدكتور عبد العزيز الأهواني خمسة نصوص في مجلة معهد المخطوطات العربية (المجلد 4، ج 1 ص 73 ـــ 76 سنة 1377 = 1958).

ثم نشر منها الدكتور إحسان عباس ثلاثا وثلاثين فتوى في مجلة «الأبحاث» اللبنانية (ج، 3، 4 ـــ السنة 22 كانون الأول عام 1969 ص 3 ـــ 63).

---

(95) نيل الابتهاج، للتنبكتي : 244، رقم 288 ط طرابلس.

(96) انظر معين الحكام، لابن عبد الرفيع، مقدمة المحقق : 104/1 ط دار الغرب، بيروت. 1989.

(97) حققت مختصر ابن هارون الطالبة فاطمة الدعداع بإشراف الشيخ محمد الشاذلي النيفر في نطاق دكتوراه الحلقة الثالثة في الفقه والسياسة الشرعية سنة 1986، والأطروحة مرقونة بمكتبة جامعة الزيتونة (تونس) رقم 75.

(98) نيل الابتهاج : 458 ـــ 459 ـــ رقم 569.

(99) انظر كتابه : المصادر العربية لتاريخ المغرب : 32/1 رقم 54 ط جامعة محمد الخامس، كلية الآداب بالرباط 1983.

ثم كتب الدكتور محمد حجي دراسة بعنوان : «جوانب من المجتمع الأندلسي أيام المرابطين من خلال نوازل ابن رشد» قدمها في ندوة : المجتمع الأندلسي من خلال النصوص التاريخية والفقهية والأدبية، المنعقدة بالرباط (9 — 1984/5/11).

وفي نطاق الرسائل الجامعية حققت نوازل ابن رشد مرتين، أولاهما بدار الحديث الحسنية (الرباط) أعد الرسالة محمد الحبيب التجكاني بإشراف عبد العزيز عبد الله، ونال برسالته ديبلوم دار الحديث، وتاريخ المناقشة 29 — 5 — 1978. ولم يكتب لهذه الرسالة أن تنشر إلى حد الآن.

وثانيتهما بالكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين (تونس) أعد الرسالة المختار بن الطاهر التليلي بإشراف الشيخ محمد الشاذلي النيفر، وتاريخ المناقشة 1986 ونشرت دار الغرب الاسلامي ببيروت هذه الرسالة سنة 1987 في طبعة أولى تمتاز عن أصل الرسالة بتنقيح وزيادة كما أشار المحقق في ص 6. وبهذا التحقيق نال صاحب الرسالة دكتوراه الدولة في العلوم الاسلامية.

ولم يتيسر لي — بعد — أن أطلع على رسالة التجكاني، ولذا سيشمل تقويمي رسالة التليلي التي وفرها النشر للقراءة.

يشتمل كتاب «فتاوى ابن رشد» في طبعته المذكورة، على 1992 ص موزعة على ثلاثة أسفار — من ص 7 إلى 125 تقديم المحقق ومن ص 141 إلى ص 1646 نصوص الفتاوى ومن ص 1647 إلى ص 1650 خاتمة للمحقق ومن ص 1655 إلى آخر الكتاب فهارس.

اعتمد المحقق على ثلاث نسخ خطية للفتاوى الرشدية وهي :

— نسخة المكتبة الوطنية بباريس 1072 ويرجع تاريخها إلى 722هـ وتضم 555 فتوى، وهي من جمع الوزاني المذكور، واتخذها المحقق أصلا.

---

(100) مجلة دار الحديث الحسنية، العدد الأول سنة 1399 = 1979 ص 469.

(101) إن انعدام التعاون والتخطيط بين مؤسساتنا الجامعية أدى إلى هذا الازدواج وتكثيف الجهد في تحقيق أثر واحد من آثارنا الفقهية العديدة التي تنتظر إخراجها للناس. ولو تحقق لنا هذا التعاون والتنظيم لأمكن لأكثر عدد من كتب تراثنا النفيس أن يرى النور ويخرج من غياهب الإغفال.

ـ ونسخة دار الكتب الوطنية بتونس : 12397، أصلها من المكتبة الأحمدية بجامع الزيتونة حبست عليها في عهد محمد الصادق بأي وفيها طرر أضافها بعض القراء من العلماء، وتضم 554 فتوى، بها بعض الاختلاف عن النسخة السابقة ولا تحمل تاريخا.

ـ ونسخة الخزانة العامة بالرباط : 731 ك وتاريخها : 1194.

وللمحقق وصف ضاف لهذه النسخ المعتمدة (من ص 91 إلى ص 122) وذكر لما بذله من جهد في رحلتين إلى المغرب وإسبانيا بحثا عن نسخ هذه الفتاوى[102]. سنة 1982 وسنة 1983 ومع هذا فقد فاته الاطلاع على نسخة خزانة القرويين رقم 378، التي توجد منها مصورة بالخزانة العامة بالرباط رقمها : 880. كما فاته الاطلاع على قطعة منها بالخزانة الملكية بالرباط[103] رقمها 6577، فلم يعتمدهما في التحقيق ولم يشر إلى وجودهما.

وقد مهد المحقق لتحقيق النص بقسم يتضمن سبعة فصول للموضوعات التالية : ـ نسبة الفتاوى لابن رشد ـ تسمية الفتاوي ـ مصادرها محتواها ـ قيمتها والعناية بها ـ النسخ المعتمدة ـ منهج التحقيق ـ.

وفي هذه الفصول ما هو هام مثل ما جاء في بيان قيمتها والعناية بها، وفيها ما هو اجرار غير مجد مثل ما جاء من اختلاف في تسميتها، وتبريره بإن مؤلفها لم يجعل لها مقدمة ولم يضع لها اسما (ص 35 ـ 42) والواقع أنه ليس غريبا أن يختلف الناس في التعبير عن اسمها مادامت الأسماء مترادفة في اصطلاحهم : نوازل، فتاوى... وكيف ننتظر مقدمة من مؤلفها وهو لم يجمعها، وإنما جمعها غيره.

وبعد فصول هذا القسم يأتي مصطلح الرموز التي اختار المحقق استعمالها في الكتاب، ومادامت مستعملة من أول الكتاب كان الأجدر أن لا تتأخر إلى ص 127 ـ وكان الأولى تجنب ازدواج الدلالة لرمز واحد (م = مسألة وتاريخ ميلادي ـ ص = صفحة ونوازل البرزلي ـ ر = فتاوى ابن رشد، وانظر ـ بـ = ظهر ورقة ومخطوط باريس من الفتاوى) وفي الصفحات (129 ـ 135) صور من المخطوطات المعتمدة.

(102) فتاوى ابن رشد : 9 ـ 10.

(103) المصادر العربية، للمنوني : 32 ـ البيان والتحصيل : 11/1.

ويأتي بعد ذلك قسم تحقيق النص وهو موزع على ثلاث مجموعات :

المجموعة الأولى : سماها فتاوى مخطوطة باريس (555 فتوى).

المجموعة الثانية : فتاوى انفردت بها مخطوطتا تونس والرباط (10 فتاوى).

المجموعة الثالثة : فتاوى غير واردة في هذه المخطوطات جمعها المحقق من كتب فقهية (101 فتوى).

وسمى المجموعة الثانية بالملحق الأول والمجموعة الثالثة بالملحق الثاني وأرى أنه لاداعي لهذه التسمية مادامت كلها فتاوى معزوة لابن رشد وهي حصيلة جهد المحقق في جمعها، بعد أن تبين أن ابن الوزان جامع فتاوى نسخة باريس لم يستقرىء فتاوى شيخه ولم تصلها كلها يده.

وأعطيت أرقام للمسائل صاحبت عناوينها متصاعدة إلى أن بلغت 666.

وقد اهتم المحقق بالنص اهتماما جيدا فجاء سليما حسن التوزيع وذلك بفضل ما قام به من مقابلة بين النسخ ومن رجوع إلى المصادر الفقهية عند الحاجة. واهتم بإثبات الفروق بين النسخ، حتى أوغل وأثقل الهوامش بما لا يجدي كما في (ص 155 تعليق ح نصه : في ت الساقط : تعالى — وفي ص 418 — تعليق د، نصه : في ت : الساقط : وفقه الله) فأي جدوى في ذكر هذه الفروق ؟!.

كما اهتم بتعريف الأعلام والكتب والأماكن وشرح المصطلحات وذكر أرقام الآيات وسورها، وتخريج الأحاديث.

والمجدي كثيرا في تعاليقه ما نقله أو لاحظه من نقل بعض المؤلفين لفتاوى ابن رشد وتعليقهم عليها وتعقبها أحيانا، وقد ركز بالخصوص على نوازل البرزلي ومعيار الونشريسي ومعيار الوزاني والعقد المنظم لابن سلمون وشرحي المواق والحطاب على المختصر الخليلي.

وجلب المحقق في الأغلب نصوص هؤلاء الفقهاء في تعاليقه فأثرى كتابه وجعله أكثر من مجرد تحقيق لنصوص الفتاوى الرشدية ولا شك أن ذلك تطلب جهدا كبيرا، أدى إلى ضخامة حجم الكتاب وسهل للقارىء أن يدرك صدى هذه الفتاوى الرشدية لدى طائفة من المؤلفين الذين جاؤوا بعد أبي الوليد بن رشد.

كما توجد إحالات على بعض الأمهات التي ذكرت أحكام مسائل ابن رشد مثل المدونة.

واختار المحقق أن يفصل في هوامشه بين التعاليق المقتصرة على فروق النسخ وبين التعاليق الأخرى مرتبا الأولى ترتيبا أبجديا وجاعلا للأخرى ترقيما.

ومن محاسن مقدمة التحقيق براعة الاستدلال على نسبة الفتاوى إلى ابن رشد، ونزعة المحقق إلى تصحيح بعض الأخطاء التي وقع فيها بعض من تكلم عن مخطوطة الفتاوى التي جمعها ابن الوراق، فقد صحح ما كان ذهب إليه الشيخ الطاهر بن عاشور من نسبة جمعها لغيره (ص 31 ــ 32) وصحح ما ذهب إليه الدكتور محمد لطفي جمعة من نسبة ترتيب الفتاوى وتنقيحها إلى ابن الوزان إذ الصواب أنه اقتصر على الجمع (ص 34 تعليق 2).

أما الفهارس فالجهد فيها واضح، وهي تستغرق (من 1651 إلى 1932) وتشمل : عناوين مسائل المجموعات سالفة الذكر.

الآيات القرآنية.

الأحاديث النبوية.

القوافي.

اسماء الكتب.

أسماء البلدان والأماكن.

الأعلام والأسر والطوائف والأمم والقبائل.

المصادر والمراجع.

الفهرس العام.

أما المآخذ التي تلاحظ في هذا الكتاب تقديما وتحقيقا وفهرسة، ويتمنى القارئ لو وقع تفاديها فيمكن إيجازها فيما يلي :

ــ خلو دراسة القسم الأول من الكتاب من فصل للتعريف بمؤلف الفتاوي أبي الوليد بن رشد فليس القراء كلهم من العارفين بشخصيته وليسوا كلهم من

المختصين في تاريخ الأندلس وفقهائه، فمن المفيد الترجمة له وربط نشاطه العلمي ببعض أحداث عصره وبيان تأثيره في تيار المذهب المالكي.

ــ خلو هذه الدراسة من فصل للتعريف بالفتاوى، ونشاط علماء الأندلس في مجالها قبل ابن رشد وفي عصر ليتأتى وضع فتاويه في اطارها من التراث الفقهي ــ والاجتهادي خاصة ــ في البلاد الأندلسية ويفيد هذا الفصل قراء الكتاب من غير المختصين في العلوم الشرعية.

ــ ما جاء في الدراسة من تكرار كان نتيجة الرغبة في الالحاح على بعض المعاني وتأكيدها مثل ما نراه في عدة مواطن من اثبات أن هذه الفتاوى واقعية تتصل بالحياة.

ــ مخالفة الترتيب الأبجدي في أسماء المؤلفين الذي جرى عليه عند ترتيب فهرس المصادر والمراجع، فقد جاء فيه أبو زهرة قبل زروق (ص 1865 و1866) وهو لا يعتبر في الترتيب (أبو، ابن).

ــ تسرب بعض الأخطاء المطبعية والتحريف، فقد حرف اسم : أبو جيب إلى أبو حبيب ص 168 ــ والبرنسي إلى البرلسي ص 1887. على سبيل المثال لا الحصر.

ــ عدم الإحالة أحيانا على مصادر عند التعريف، كما في ص 148 (تعليق 2) عند التعريف بالخثعمية، وفي ص 268 (التعليق3) عند التعريف بالواضحة .

ــ عدم استعمال رمز وارد بقائمة مصطلح الرموز ص 128 وهو.../... للدلالة على أن للتعليق بقية توجد في الصفحة الموالية، فقد عوض برمز آخر .

ــ ذكر كتاب «وثائق ابن العطار» ص 50 والاشارة بهامش 10 إلى مخطوطته بالقرويين، وهو كتاب مطبوع بتحقيق ب شالميتاوف كورينطي سنة 1983[104] لا يعرفه المحقق، ولذا لم يعتمده في توثيق النص عند النقل منه.

ــ وكذلك الأمر بالنسبة لكتاب «الإعلام بنوازل الأحكام» لابن سهل فقد وقعت الاشارة إلى نسخته المخطوطة بدار الكتب الوطنية بتونس، و لم تذكر الأجزاء

(104) نشره مجمع الموثقين المجريطي والمعهد الاسباني العربي للثقافة، يحمل عنوان «كتاب الوثائق والسجلات».

المطبوعة منه بتحقيق محمد عبد الوهاب خلاف (سنة 1981، 1983) وفتاوى ابن رشد صادرة سنة 1987 بعد أن نوقشت سنة 1986 كما لم يشر محقق الفتاوى الرشدية إلى القسم المحقق من نوازل ابن سهل ضمن أطروحة دكتوراه حلقة ثالثة نوقشت في الكلية الزيتونية التي تبنت أطروحة «فتاوى ابن رشد» وكانت مناقشتها سنة 1982.

ـــ ذكر اختصار ابن هارون لفتاوى ابن رشد مع الإشارة إلى نسخة المخطوطة بدار الكتب الوطنية بتونس وإلى ما صور المحقق منها ص (89) دون الالتفات إلى من قام بتحقيقها ونال بها دكتوراة الحلقة الثالثة بالكلية الزيتونية. وكانت المناقشة سنة 1986 والمشرف على هذا العمل الجامعي الدكتور رشيد التليلي، بكلية الشريعة التي ينتمي إليها محقق فتاوى ابن رشد.

ـــ الفهرس العام هو الذي ضم عناوين الفتاوى بترتيبها في المخطوطات وهو ترتيب لم يراع فيه الموضوع وكان يحسن لو أعد المحقق فهرسا آخر مرتبا حسب الموضوعات الفقهية، وفهرسا للمسائل الجزئية المندرجة ضمن الفتاوى، وفهرسا للمصطلحات الفقهية.

ـــ وأخيرا فإن المحقق يقول في الخاتمة التي ذيل بها نصوص فتاوى ابن رشد (ص 1647) : «ليس غريبا أن تستأثر فتاوى ابن رشد بهذه العناية المتواصلة في مسيرة الفقه المالكي، ولكن الغريب أن تبقى، وهي العمدة غير محققه ولا منشورة إلى هذا الزمان».

ونحن نقول : ليس غريبا في عصرنا أن يحقق طالب كتابا فقهيا من تراثنا النفيس وينال به درجة علمية دون أن تذلل أمامه طريق النشر وتنزاح صعوباته، وأن يرحل إلى البلد الذي توجد فيه المؤسسة الجامعية المتبنية للتحقيق السابق الحائز صاحبه درجة علمية به، يرحل إليه بعد سبع سنوات من تاريخ المناقشة باحثا عن مخطوطات الكتاب لإعادة تحقيقه، دون انتهاز الفرصة للاطلاع على التحقيق السابق. إن في هذا مخالفة لمنهج درج عليه الباحثون والدارسون والمحققون، فقد يكون في العمل السابق مايقتضي نقدا، إن كل عمل بشري يمكن تقويمه وإصلاح اخطائه وتعقبه ومن البر بمؤسساتنا الجامعية أن نسعى لتنشيط الحوار العلمي بينها،

ففي ذلك تلاقح وتبادل للاستفادة والتجربة في المجال الثقافي، وينبغي أن تكون أعمالنا في الدراسة والتحقيق متكاملة لتحقيق النجاعة في خدمة تراثنا المشترك.

وفي هذا الإطار يوضع بحثي هذا، الذي اسهم به في هذه الندوة العلمية التي توثق الصلة بين جامعاتنا وتبرز قيمة التراث المغربي المنشور لا يغض من شأن عمل المحقق ومن جهده المبذول، وإن المحاسن في هذا الكتاب لطاغية، وبهذا العمل برز أثر اندلسي نفيس لصاحبه ابن رشد قيمة جليلة بين فقهاء المذهب المالكي.

قراءة نقدية توثيقية جديدة

لكتاب «العمدة» لابن رشيق

د. محمد قرقزان

المنظمة الاسلامية للتربية والثقافة والعلوم

الرباط

1) تـقـديـم :

لدى تدبرنا لتراجم أعلام مدرسة القيروان في العهد الصنهاجي نجد أن ثمة ثروة ثرية معطاءة انبثقت عنهم قياسا على ما سبق وما تلا من الحقب. فمن منجزات هاته الكوكبة التي ورثناها والباقية على الدهر أسفار : (زهر الآداب، والممتع، وما يجوز للشاعر في الضرورة، ورسائل الانتقاد، وقراضة الذهب، والأنموذج) وغيرها.

و(العمدة في محاسن الشعر وآدابه) أجل هذه الآثار، وأبعدها أثرا، وتأثيرا في الأجيال القديمة والحديثة على الإطلاق.

2) كتاب العمدة عمدة الباحثين في القديم والحديث

لقد أدى هذا المؤلف النفيس دورا كبيرا جليلا جدا في أوساط الطلاب الناشئين، والمتأدبين والعلماء والشعراء والنقاد والبلاغيين غابرا وحاضرا، وكأني بأبي علي ابن رشيق القيرواني ـــ حينما سمى كتابه ـــ العمدة قد رمى من جملة ما هدف إليه أن يكون كتابه «عمدة» بكل ما تعنيه الكلمة إذ تعاورته أيدي الباحثين، وتخاطفه شداة العلم، فنهلوا من معينه الثر مادة غزيرة من مشرق العالم الإسلامي إلى مغربه وأندلسه.

هذا أبو بكر الشنتريني يلخص في كتابه (جواهر الآداب وذخائر الشعراء والكتاب)[1] ذي الأجزاء الأربعة جزئين من (العمدة)، ونجد ضياء الدين ابن

(1) انتهيت من تحقيق هذا الكتاب منذ 1988 وهو بحجم (العمدة) تقريبا.

الأثير يقتبس منه خمسة وتسعين بالمائة من حجم مادة كتابه (كفاية الطالب في نقد كلام الشاعر والكاتب)[2]، ونقل عنه الرُّنْدي الأندلسي صاحب (الوافي)[3]، والشَّنتريني صاحب (الذَّخيرة)، واختصره أبو عمرو عثمان بن علي الأنصاري الخَزْرجي الصِّقلي النَّحْوي[4]، وموفق الدين البغدادي[5]، وأخذ عنه السجلماسي صاحب (المنزع البديع)[6].

ومن ذلك أيضا مختصر ضمن مخطوطات المتحف العراقي[7]، وآخر تحت عنوان (التعليق من كتاب العمدة لابن رشيق)[8] في دار الكتاب الظاهرية التي تحفظ مخطوطاتها اليوم في مكتبة الأسد الوطنية بدمشق.

هذا، وقد اتخذ الكتاب عدد كبير من الباحثين في المشرق والمغرب مرجعا هاما في العصر الحديث لأبحاثهم ورسائلهم الكثيرة المستفيضة التي يضيق المقام عن ذكرها.

2) مضمون الكتاب وأهميته :

نظر بعض الباحثين في (العمدة)، فظنوا أنه كشكول جامع لمعارف شتى لاتربط بينها رابطة، وليست بذات هدف أو فكرة مركزية يتمحور حولها ماجاء من مادة خصبة في سبعة أبواب ومائة !

بيد أن الكتاب ليس كذلك ــ على نفاسته ــ، وإنَّ فيه شتات نظرية كاملة

---

(2) صدر هذا الكتاب في العراق عام 1982.

(3) حققه الأستاذ محمد الكَنوني رحمه الله.

(4) تاريخ الأدب العربي لبروكلمان 5/ 354 بعنوان (العدة في اختصار العمدة). وكشف الظنون 1169.

(5) إنباه الرواة على أنباه النحاة 1/ 281.

(6) المنزع البديع للسجلماسي صفحات : 481، 483، 485، 488، 489، 497.

(7) برقم 1657 ولم يعلم اسم صاحبه، راجع مخطوطات الأدب في المتحف العراقي ص 580) من نسخ سنة 1088 هـ.

(8) لمؤلف مجهول، فهرس دار الكتب الظاهرية : قسم الأدب 124/1 رقم 4242. وانظر : (كناش أدب) نقل عن العمدة لمؤلف مجهول برقم 4439، ج 86/2 فهرس دار الكتب الظاهرية، قسم الأدب.

للشعر العربي يمكن صياغتها كما انتهت إلى عصر المؤلف وفيما يتعلق بنقده[9] : فضله وقيمته وأصوله ومشاهير شعرائه ونماذج جيدة منه، وتحليل لمكوناته بدقة، وظروف عمله وأغراضه وصنوفه وسيرورته، وأغاليط الشعراء والرواة والسرقات، وبيوتات الشعر ومؤهلات أصحابه، وجزئيات العمل الشعري، ودراسات فنية مستفيضة حول الصور الشعرية وما يتوفر عليه من بديع وبيان ومعان[10]، والجمل والأساليب إلى أيامه. يضاف إلى ذلك جملة من الأبواب التي يرجح أن المؤلف أثبتها ليتمرس ناشدو هذا العلم على صنعة الشعر، وبثقافتها يشتد عودهم، وتشتد سواعدهم، وتعينهم على فهم التراث الشعري العربي العريض، وهي[11]، في أصول النسب والأنساب والوقائع والأيام ومعرفة ملوك العرب وذكر منازل القمر والأماكن والبلدان والخيل والعيافة والجوائز، إذ كيف يدعي مدع أنه شاعر، وهو يجهل مثلا تفسير قول جرير[12]

أَيْنَ الذين بسيفِ عَمرو قُتِّلُوا   أَمْ أينَ أَسْعَدُ فيكُمُ الْمُسْتَرضَعُ

وقول ابنِ دُرَيدٍ[13] :

ثُمَّ ابنُ هِنْدٍ بَاشَرَتْ نِيرَانُـهُ   يومَ أُوَارَاتٍ تَمِيماً بالصَّلَـى

وقول جرير يعيِّر الأخطل[14] :

هل تعرِفونَ بِذِي بَهْدَى فَوَارِسَنَا   يَوْمَ الهُذَيْلُ بِأَيْدِي القَوْمِ مُقْتَسَرْ

وقول زُهَيرٍ[15] :

فَتُنْتَجْ لكم غِلْمَانَ أَشْأَمَ كُلُّهُم   كَأَحْمَرِ عَادٍ، ثم تُرْضِعْ فَتَفْطِمِ

وقول مُزَرِّد بنِ ضِرَارٍ[16] :

(9) فيه تسعة وخمسون بابا.
(10) فيه تسعة وثلاثون بابا.
(11) فيه تسعة أبواب.
(12) ديوانه ص 917، والعمدة 2/ 927.
(13) المقصورة ص 48، والعمدة 2/ 927.
(14) ديوانه ص 153، والعمدة ص / 923.
(15) ديوانه ص 15، والعمدة 983/2.
(16) ديوانه ص 40، والعمدة 965/2.

كُمَيْتٌ عَبَنَّاةُ السَّرَاةِ نَمَى بِهَا إِلَى نَسَبِ الخَيْلِ الصَّرِيحُ وجَافِلْ

وقول امرىء القيس[17] :

إذا ما الثُّرَيَّا في السَّمَاءِ تَعَرَّضَتْ تَعَرُّضَ أَثْنَاءِ الوِشَاحِ المُفَصَّلِ

وقول أبي كَبِيرٍ يصف مطاردة الأعداء[18] :

فالطَّعْنُ شَغْشَغَةٌ والضَّرْبُ هَيْقَعَةٌ ضَرْبَ المُعَوِّلِ تحتَ الدِّيمَةِ العَضَدَا

وللـقِسيِّ أَزَامِيـلٌ وغَمْغَمَــةٌ حِسَّ الجَنُوبِ تَسُوقُ المَاءَ والبَرَدا

وما كتبه أبو نُواسٍ لأصحابه :[19]

زَجَرْتُ كِتَابَكُـم لَمَّـا أَتَانِـي كَزَجْرِ سَوَانِحِ الطَّيْرِ الجَوَارِي

وقول ابنِ مُقْبِلٍ[20] :

أَمَّا الأداةُ فَفِينَا ضُمَّرٌ صُنُـعٌ جُرْدٌ عَوَاجِزُ بِالأَلْبَادِ واللُّجُمِ

ونَسْجُ دَاوُدَ من بِيضٍ مُضَاعَفَةٍ من عَهْدِ عادٍ وَبَعْدَ الحَيِّ من إِرَمِ

كيف يفهم ناشيء الشعراء الإشارات التي وردت في هذه الأبيات وأمثالها ومالها من علاقة شديدة بالشعر العربي ولغته وصنعته وآداب العرب وأيامهم وأنسابهم وملوكهم وقراهم وخيلهم ومنازل القمر والعيافة والزجر والجوائز، ورحم الله الخليفة عمر بن الخطاب حينما قال : «الشعر ديوان العرب».

حقا لقد قدم أبواب نقد الشعر وأعقبها بأبواب البلاغة وانتهى إلى شذرات من هذه العلوم الآنفة الذكر كفنون تكميلية على الطريق ومن النقصان أن يجهلها طالبوا صنعة الشعر، وكتتويج للمراحل الطويلة التي قطعوها مع علومه الأساسية الأخرى.

ويعلل سبب وضع باب أيام العرب قائلا :[21] : «فإنما هذه القطعة تذكرة

---

(17) ديوانه ص 14، والعمدة 1/ 501.

(18) شرح أشعار الهذليين 2/ 674، والعمدة 1/ 501.

(19) ديوانه ص 265، والعمدة 2/ 1012.

(20) ديوانه ص 398، والعمدة 2/ 1018.

(21) العمدة 2/ 895.

للعالم وذريعة للمتعلم وزينة لهذا الكتاب ووفاء بشرطه وزيادة في حسنه إذ كان الشاعر كثيرا ما يُؤْتَى عليه في هذا الباب» :

ويفسر ما ذكرته قوله في باب أدب الشاعر حين يقول :[22] «لايصير الشاعر شاعرا في قريض الشعر فحلا حتى يروي أشعار العرب، ويسمع الأخبار ويعرف المعاني، وتدور في مسامعه الألفاظ. وأول ذلك أن يعلم العروض ليكون ميزانا له على قوله، والنحو، ليصلح به لسانه ويقيم إعرابه، والنسب وأيام العرب، ليستعين بذلك على معرفة المناقب والمثالب وذكرهما بمدح أو بذم».

ويؤكد في الباب نفسه على اكتمال شخصية الشاعر ناصحا إياه[23] «وليأخذ نفسه بحفظ الشعر والخَبَرَ ومعرفة النَّسَب، وأيام العرب، ليستعمل بعض ذلك فيما يريده من ذكر الآثار وضرب الأمثال، وليَعْلَقَ بِنفسِهِ بُعْدُ أنفاسهم : ويقوى طبعُه بقوّة طباعهم».

إن «العمدة» من جهة أخرى احتل مكانة مرموقة لدى العلماء فهو أشبه بموسوعة في كل مايهم الشعر ومحاسنه وعلومه وصنعته إلى زمان المؤلف، وفيه برنامج لتكوين كامل للشاعر المبدع المطبوع وفقاً لمقاييس القرن الخامس الهجري، ومن منظور مدرسة القيروان المغربية البائدة.

وهو إضافة إلى ذلك صورة للنقد العربي المشرقي في انعكاسه على ذهن ناقد شاعر أديب مغربي ذواقة تمثله أحسن تمثيل، ثم صاغه من جديد هذه الصياغة العبقرية الفذة.

ولما اجتاز أبو علي القالي في القيروان من الشمال الإفريقي وافدا إلى الأندلس قبل ست وعشرين ومائة سنة[24] من وفاة ابن رشيق لم يرضه المستوى الذي وجد عليه علماء الشمال الإفريقي وقال[25] : «إنْ نَقَصَ أَهْلُ الأندلس عن مقادير من رأيت في أفهامهم بقدر نُقْصان هؤلاء عمَّن قبلهم، فسأحتاج إلى

---

(22) السابق 1/ 381.

(23) السابق 1/ 379.

(24) وفد أبو علي القالي إلى الأندلس سنة 330 هـ كتاب الأمالي ص : (ل).

(25) الذخيرة 14/1، وكتاب الأمالي ص : 3.

ترجمان في هذه الأوطان». وبعد وفاة القالي هذا بعقود قليلة وعلى الخلاف من تصريحه الخطير هذا نجد انبعاث مدرسة القيروان في المغرب في العصر الصنهاجي الذهبي، وعلى أيام الملك أبي تميم المعز خاصة سماءً شامخة في العلوم تتألق في آفاقها نجومٌ من أمثال الحُصْرِي والقَزَّاز والخُشَنِي والنَّهْشَلِي والسَّمِين وابن شَرَف وابن رشيق وغيرهم كوكبة كهذه ـــ لَعَمْرِي ـــ لقد أحدثت نهضة ساهمت في ارتقاء الأدب في هذا الصُّقْع، وأمدته بعطاء خالد على الدهر أصيل كل الأصالة جديد كل الجدة مازال العالم إلى الآن يقبس منها.

وكتاب العمدة بحد ذاته يدور في هذا الفلك؛ يحدد المنهجية التي ينبغي أن يأخذ بها الشاعر نفسه مما جعل المؤرخ العظيم ابن خلدون يقول تحت عنوان : «فصل في صناعة الشعر ووجه تعليمه» حين تحدث عن خير الأوقات لنظم الشعر»[26] وربما قالوا : إن من بواعثه العشق والانتشاء ذكر ذلك ابن رشيق في كتابه (العمدة)، وهو الكتاب الذي انفرد بهذه الصناعة، وإعطاء حقها، و لم يكتب فيها أحد مثله قبله ولابعده» وقال أيضا :[27] وبالجملة فهذه الصناعة وتعلمها مستوفى في كتاب (العمدة) لابن رشيق. وقد ذكرنا منها ما حضرنا بحسب الجهد، ومن أراد استيفاء ذلك فعليه بذاك الكتاب، ففيه البغية من ذلك.

وتظهر قيمة هذا المصنف بنقله عن مؤلفات ضاعت بتمامها كطبقات الشعراء لدعبل، وكتاب الزجاجي في الأنواء، أو ضاع قسم منها كالمصنف لابن وكيع التِّنِّيسيّ والمُمْتِع لعبد الكريم النهشلي، وانه حفظ لنا قدرا جيدا من شعر أبي علي ابن أبي الرحال وابن رشيق بثه المؤلف في عدد من أبوابه.

وحينما يقرأ الباحث العمدة يتعجب من هذا الكم الكبير من المصادر الشرقية التي نقل عنها المؤلف واعتمدها، والأكثر من هذا سرعة انتقالها إلى هذه الأصقاع النائية من الدولة الإسلامية العظمى المترامية الأطراف حتى في حياة مؤلفيها[28] مما يشير إلى نمو حركة علمية ظامئة متوثبة نحو كل ماهو جديد أيام الصنهاجيين الكرماء الذين أغذقوا على العلماء وفي سبيل العلم. وإلى تعلق المغاربة بالمشرق،

(26) المقدمة ص 508.

(27) نفسه ص 509.

(28) استفاد ابن رشيق من كتب الثعالبي المتوفى في سنة 429 هـ.

وعلو هممهم في طلب العلم، وسمو أنظارهم إلى متابعة إنتاجه الحديث والقديم واستجلاب آثار العلماء النفيسة واعتادها مهما كلفهم ذلك على مستوى الدول والأفراد، والنسج على منوال أقطابه في تواليفهم والاقتداء بمذاهبهم.

4) توثيق نص العمدة :

أ ــ طبعات الكتاب التجارية :

قوي نمو حركة نشر كتب التراث منذ القرن الماضي، فظهر الجزء الأول من العمدة سنة (1283 هـ ــ 1865 م) في الرائد التونسي بتونس، ثم طبع الجزآن في مصر سنة (1907 م) بتصحيح الشيخ محمد بدر الدين النعساني في مطبعة السعادة عن أصول سقيمة محدثة مشوهة جدا ــ على ما رجحت ــ من خزانتي دار الكتب المصرية والأزهر مما يجعلنا نرفض تماما هذه الطبعة كأصل لما جاء بعدها بتحريف مابها والخطأ والسقط والتصحيف في مئات المواضع.

وتلا ذلك طبعة أمين هندية عام 1925. إنها صورة مشوهة عن طبعة 1907 م يضاف إليها أخطاء طباعية إلى أن تأتي طبعات الشيخ محي الدين عبد الحميد ــ رحمه الله ــ الست في المطبعة التجارية بالقاهرة في الأعوام : (1936، 1955، 1963، 1974، 1981، 1984) للكتاب، وهي نسخة طبق الأصل منقولة حرفيا عن طبعة هندية المشار إليها آنفا مع ماتسربلت به من أخطاء مطبعية زائدة عن سابقاتها تتكرر في كل طبعة مما جعل الكتاب يتعثر في طبعاته من سيء إلى أسوأ.

ثم صدر «عمدة» آخر[29] منسوخ بأمانة عن طبعة محي الدين عبد الحميد ومطبوع بحرف نحيل جدا ممّا صغّر الكتاب، ويباع بثمن رخيص جدا في الأسواق، وله مقدمة أربع صفحات فقط عن موضوعاته من نقد وبلاغة بتحقيق الدكتور مفيد محمد قميحة الأستاذ المحاضر في الجامعة اللبنانية.

ونشير هنا إلى أنه صدرت في الدار البيضاء[30] طبعة ثامنة تجارية مصورة عن نص محي الدين عبد الحميد في الطبعة الخامسة اللبنانية وغير فيها تخطيط صفحة

(29) عن دار الكتب العلمية ــ بيروت 1983 م.

(30) عن دار الرشاد الحديثة عام 1984 م.

العنوان فقط، ومما زاد في الطين بلة كتابة إسم المؤلف خطأ هكذا : (العمدة في... لأبي الحسن بن رشيق القيرواني الأزدي) هكذا، ومعروف أن كنية ابن رشيق واسمه : (أبو علي الحسن بن رشيق) لاكما أثبتوا.

وهكذا بقي الظامؤون إلى ري المعرفة العلمية الصحيحة والعلماء المحققون يتلهفون إلى نص صحيح كامل محقق.

ب ــ المنهج التاريخي والجديد في تحقيق نص العمدة

يؤكد أصحاب المنهج التاريخي في تحقيق النصوص أن تجمع مخطوطات الكتاب المراد نشره كلها من جميع خزائن العالم دون الإخلال بأي نسخة، ولو كان تعدادها بالمئات ثم اصطفاء عدد منها وفق المعايير المعروفة في التحقيق : النسخ الأم، فما قرىء على المؤلف، إلى مايليه في القدم، ويتم استبعاد النسخ الحديثة العهد لكثرة فشو الأخطاء فيها.

بيد أن ما نلحظه حاليا أن نشر جل كتب التراث يقوم على جهود فردية بحتة يتحملها باحثون قد تنوء إمكاناتهم المحدودة بمثل هذا العبء الذي يلح عليه المنهج التاريخي من استقصاء جميع نسخ الكتاب الواحد وتصويرها من الآفاق، ويستحسن أن تؤمن المؤسسات والوزارات والمعاهد والجمعيات التي تُعْنى بنشر كتب التراث للباحثين ما يعين على المضي في مهامهم الشاقة من تسهيلات ومعونات هي شبه معدومة في هذا المجال.

وقد بحثت بنفسي وبمساعدة كرام من الأقارب والأصدقاء والعلماء عن نسخ مخطوطات العمدة في بلدان : المغرب وتونس والجزائر وسورية والعراق ومصر وتركية وألمانية وإسبانية وفرنسا، وتم اصطفاء أقدم ثلاث مخطوطات وتصويرها، وأنجز تحقيق الكتاب عليها، وأخرى رابعة صورت فيما بعد مع اعتماد نص محي الدين عبد الحميد الذي كان متداولا لإبراز الفرق الشنيع بين نصه المحرف الفاسد وبين المخطوطات الصحيحة.

هذا، وقد أعلن عدم صلاحية ذلك النص علماء مرموقون وأساتذة محققون منهم أستاذي الدكتور أمجد الطرابلسي، والدكتور إحسان عباس[31] والدكتور

(31) هامش الذخيرة 599/8.

جعفر الكتاني، ود.عبد الرؤوف مخلوف[32]، وهذا د. أحمد مطلوب يقول[33] :

«ولابد من القول إن بعض كتب البلاغة والنقد تحتاج إلى تحقيق جديد لأنها لم تخدم في الطبعة السابقة، أو لأن أضواء جديدة تكشفت بعد تحقيقها كظهور كتب توضّح كثيرا مما أشكل، أو ظهور نسخ جديدة لها، ومن ذلك كتاب العمدة لابن رشيق القيرواني الذي حققه محمد محي الدين عبد الحميد من غير أن يشير إلى نسخة ويطابق بينها، ومن غير أن يتبع المنهج المعروف في التحقيق».

وقد تم تحقيق نص «العمدة» وتقويمه باتباع الخطوات التالية :

1) المقابلة بين المخطوطات الثلاث والخروج بالنص الأصح وإثباته في المتن اعتمادا على ما اعتيد من أسلوب المؤلف ووضع كل قراءة ذات وجه صحيح في الحاشية، وصرف النظر عن كل ما أيقنت ألاَّ وجهَ له إلا إذا كان في نص محي الدين عبد الحميد، واستكمال السقط الذي يصل أحيانا إلى نصف صفحة.

2) تخريج جميع الآيات القرآنية الكريمة وضبطها (139 آية)

3) تخريج الأحاديث النبوية الشريفة قاطبة وضبطها.

4) تخريج جميع الأشعار التي وردت في المؤلف في دواوين أصحابها وشرحها (3099) بيت ويضاف لها حوالي (118) شطر استكملت أنصافها بالهامش.

5) تخريج النصوص التي نقلها المؤلف أشار لمظامينها أم لم يشر مع الإحالات.

في خدمات إيضاحية :

1) ضبط النص كله وتوجيهه حسب ما أراد المؤلف.

2) تفسير جميع الكلمات الغامضة أينما وردت باعتبار القارىء المتوسط اعتمادا على المعاجم اللغوية.

3) تخريج أسماء الأعلام وتصحيحها وضبطها اعتمادا على كتب الأعلام

---

(32) مقال للكاتب المذكور في مجلة تراث الإنسانية : المجلد 3/ 1966 ص 899 ــ 1900

(33) مقال : «نظرة في تحقيق الكتب (علوم اللغة والأدب) في مجلة معهد المخطوطات العربية المجلد 26/ ج 1/ ربيع الأول وشعبان 1402 هـ، يناير ويونيو 1982 ص 41.

والأنساب والتراجم القديمة والقبائل والبلدان والمعاجم وكتب اللغة والخيل وتعريف المغمورين باقتضاب مع الإشارة للمراجع لمن يريد التوسع. وبلغ عدد الأعلام المعرف بهم ستة وعشرين وثلاث مائة وألف علم موزعة على الشكل الآتي : (893) للأشخاص، و(167) للقبائل، و(107) للمواضع، و(80) لأيام العرب، و(79) للإبل والخيل.

وقد ساعد ذلك على تصحيح مئات الأعلام والأبيات وضبطها.

وعقب ذلك عمل ثلاثة عشر فهرسا مفاتيح لابد منها للآيات والأحاديث والأمثال والأشعار والأشطار والكتب الواردة في العمدة والأعلام والأماكن والخيل وأيام العرب والمصادر والمراجع والمحتويات وفهرس الفهارس. وأشرف على العمل كله أستاذي الجليل الدكتور أمجد الطرابلسي ــ أمد الله بعمره ــ وصحح كل ماكتبت بقلمه القوي الناضج، واستغرق العمل ثماني سنوات، ونظر فيه الدكاترة السادة : محمد بنشريفة وعزة حسن وجعفر الكتاني، واستفدت من ملاحظاتهم القيمة، وسهرت على تهيئة الكتاب للمطبعة ثلاثة شهور، وساعدني بعض الأصدقاء على مراجعة تجارب المطبعة والتصحيح في دمشق وبيروت منهم الدكتور فخر الدين قباوة إلى أن صدر الكتاب في أفضل طباعة بالحاسوب[34] ثمرة لذة للباحثين والدارسين.

5) قراءة نقدية جديدة في النص المحقق

نقل ابن رشيق في (العمدة) عما ينيف على ثلاثين كتابا ومؤلفا غير دواوين الشعراء التي أخذ عنها ومما لاريب فيه أن مشايخه ومعاصريه كان لهم أعمق الأثر في شخصيته، وقد روى عنهم أو عن كتبهم. إنه يعطينا صورة عن انعكاس أدب المشرق ونقده في اكتماله على ذهن ناقد مغربي نجيب، فهو لم يكن نسخة مشرقية مكررة أبدا، وإنما كان يتصرف بهذا الإرث، ويوازن، وكان مولعا بالمناقشة والمفاضلة بين الآراء، طويل النفس، يتعب قارئه لكثرة إيراده الآراء والنماذج والأمثلة من هنا وهناك في الباب الواحد، وبصبر عجيب كلما قدرت أنه انتهى يزيدك.

(34) عن دار المعرفة في بيروت عام 1988.

ونجده واثقا من نفسه، ذا شخصية واضحة أصيلة متميزة في أماكن كثيرة من مؤلفه، فهو يقول مثلا[35] ومن تكرير المعاني قول امرىء القيس، وما رأيت أحدا نبه عليه :

فَيَالَكَ مِنْ لَيلٍ كَأَنَّ نُجُومَهُ بِكُلِّ مُغَارِ الفَتْلِ شُدَّتْ بِيَذْبُلِ[36]
كَأَنَّ الثُّرَيَّا عُلِّقَتْ فِي مَصَامِهَا بِأَمْرَاسِ كَتَّانٍ إِلَى صُمِّ جَنْدَلِ[37]

فالبيت الأول يغني عن الثاني، والثاني يغني عن الأول، ومعناهما واحد؛ لأن النجوم تشتمل على الثريا كما أن يذبل يشتمل على صم الجندل، وقوله : «شدت بكل مغار الفتل» مثل قوله : «علقت بأمراس كتان»

وانتقد خبر وفاة دِعْبِلِ بن عليّ الخُزَاعِي[38] في زَوِيْلَةِ بني الخَطَّابِ أنه لم يمت هناك مستشهدا بشعر البحتري، وإلى رأيه هذا ذهب الدكتور عبد الكريم الأشتر.

ويرى في ابن وكيع وكتابه أنه سماه (المنصف) مثلما سمي اللديغ سليما، وينتقد الجرجاني قائلا : (وفضلهما عليه بالخروج والخاتمة، ولست أرى لذلك وجها إلا كثرة شعره)، وأثنى على مذهبه في السرقات الشعرية مردفا : (وهو أصح مذهبا). ويخوض كتب الأدب والنقد خوض الواثق بنفسه، مقتطفا جناها اقتطاف الشاعر الذواقة الرصين.

وحينما نقارن بين أبواب (العمدة) وبين أبواب المؤلفات المتقدمة على ابن رشيق كالحلية لأبي علي الحاتمي، ونقد الشعر لقدامة بن جعفر نجد أن مؤلف ابن رشيق قد فاق تلك المؤلفات من حيث الحجم ومن حيث توسعه في الأنواع والأمثلة والشواهد.

ولا أعرف كتابا قبل العمدة جمع كل هذه المعارف حول الشعر ونقده، وكانت له هذه النظرة الشمولية في فهم الشعر وصناعته والعلوم التي تخدمه من قريب

---

(35) العمدة 2/ 690.
(36) ديوان امرىء القيس ص 58.
(37) العمدة 1/ 330.
(38) كتابه : «دعبل بن علي الخزاعي شاعر آل البيت ص 130».

أو بعيد، كل أولئك في صالح الفكرة المركزية للكتاب، ألا وهي توضيح مفهوم الشعر الصحيح الصافي المثير، والسير بقائله نحو الكمال الثقافي، ومايلزمه من العلوم المساعدة، وكذلك الناقد. وقد حشد ابن رشيق من أجل بلوغه هذا الهدف معارفه وزهرة شبابه ونضجه، وأحسن توظيف علوم عشرات من كتب المشارقة ودواوينهم وتحصيله عن مشايخه فيه مما لم يتوفر عليه ناقد آخر.

وفي قراءة مستأنية جديدة للنص المحقق، وبالمقارنة مع مطبوعة محي الدين عبد الحميد يهولنا التحريف والتصحيف والأخطاء في مئات الأماكن، والسقط الكثير الذي يمتد أحيانا إلى نصف صفحة لنصل إلى نتيجة أن طبعات الكتاب السابقة تحت إسم المرحوم «محي الدين عبد الحميد» فاسدة، ولاتصلح لأي دراسة علمية تقام عليها.

ومن ذلك ماجاء في باب السرقات قوله[39] : «وكانوا يقضون في السرقات أن الشاعرين إذا ركبا معنى كان أولا هما به أقدمهما موتا... ألا ترى أن الأعشى سبق إلى قوله :

وفِي كُلِّ عامٍ أَنْتَ جَاشِمُ غَزْوَةٍ ... تَشُدُّ لأَقْصَاهَا عَزِيمَ عَزَائِكَا[40]

مُوَرِّثَةً مالا، وفي الأصل رِفْعَةً ... لِمَا ضَاعَ فيها من قُرُوءِ نسَائِكَا

فأخذه النابغة، فقال :

شُعَبُ العِلاَفِيَّاتِ بينَ فُرُوجِهِم ... والمُحْصَنَاتُ عوَازِبُ الأَطْهَارِ

وبيت النابغة خير من بيتي الأعشى باختصاره، وبما فيه من المناسبة بذكر الشعب بين الفروج وذكر النساء بعد ذلك، وأخذه الناس من بعده، فلم يغلبه على معناه، ولاشاركه فيه، بل جعل مقتديا تابعا، وإن كان مقدما عليه في حياته وسابقا له بمماته» : إذ زيد في مطبوعة محي الدين عبد الحميد كلمة : «.. فلم يغلبه على معناه [أحد]» كلمة «أحد» زيادة تخرج النص عن معناه الذي أراده ابن رشيق، وتحريف جائر لايجوز للمحقق فعله، وخلاف للأمانة العلمية.

---

(39) العمدة 1506/2 ـــ 1057.

(40) ديوانه ص 91.

(41) ديوانه ص 103.

وقد لوحظ أنه أخطأ في ترجمة بعض الأعلام ــ على ندرة ماترجم منهم ــ فقد عرَّف كلمة الأحوص لديه قائلا :[42] «إنه عبد الله بن ثابت الأحْوص الأنصاري»، وهذا خطأ جَرَّ إلى خطأ، إذ المقصود بعد التحقيق الأَخوص ــ بالخاء المعجمة ــ وهو زيد بن عمرو بن عتَّاب. وقد ذكر مطلع مرثيتين في مطبوعته على أنَّهما للشاعر أبي أيوب في خلف الأحمر، إذ تَبَيَّنَ لي بعد بحث طويل شاق أن الشاعر هو أبو نواس، وليس أبا أيوب. وحدث تحريف في أسماء بعض الأبواب مثل : (باب آداب الشاعر)، والصحيح : (باب أدب الشاعر)، استقام ذلك كله بعد تحقيق النص وتوثيقه.

وكان النص يوجه أحيانا خلاف مايريده ابن رشيق مثل :[43] «وبَحْرٌ أبو المِسْكِ...» في شعر المتنبي، والصحيح : «وَبَحْرٍ...» ــ بالجر لا بالرفع ــ كما يريد المؤلف. وأخطأ في وزن الشعر، فقد دونت أبيات لأبي نواس هكذا[44].

رأيت كل من كان أحمقاً مَعْتوها   في ذا الزمان صار المقدم الوجيها
يارب نذل وضيع نوهته تنويها   هجوته لكيما أزيـده تشويها

والصحيح في كتابتها هكذا :

رَأَيْتُ كُـلَّ مَـن كَـا   نَ أُحْمَقَـا مَعْتُوهَـا
في ذَا الزَّمَـانِ صَارَالْ ...... مُقَـدَّم الوَجِيهَـا
يـارُبَّ نَـذْلٍ وَضِيـعٍ   نَوَّهْتُـهُ تَنْوِيهَـا
هَجَوْتُـهُ لِكَيْمَـا   أَزِيـدَهُ تَشْويهَـا

لأنها من مجزوء الرجز، وقد أُخِلَّ بها ديوان أبي نواس.

وبيت أبي ذُؤَيْبٍ كما روته مطبوعات محي الدين[45]

ضَرُوبٌ لِهَامَاتِ الرِّجَالِ بِسَيْفِهِ   إِذَا حَنَّ نَبْعٌ بَيْنَهُم وشَرِيحُ

أوردته : «وشريح» ــ بالحاء المهملة ــ المرفوعة هكذا، وبحثت في (شرح

(42) العمدة 1/ 227.
(43) العمدة 1/ 416.
(44) السابق 2/ 993.
(45) السابق 2/ 1408.

أشعار الهذليين) وفي (التمام في تفسير أشعار هذيل مما أغفله السكري) ولم أجد البيت ؟ وظننت إذ ذاك أنه قد يكون من الحائية على القَريِّ نفسه، ومطلعها :[46]

لَعَمْرُكَ إنِّي يَوْمَ أَنْظُرُ صَاحِبِي عَلى أَنْ أَرَاهُ قَافِلاً لَشَحِيحُ

وبعد تحقيق النص من المخطوطات تبين أنه برواية : «وشريج» بالجيم المعجمة ــ وتم تخريجه من قوافي الجيم[47]

وكم بحثت لتخريج بيت الأعشى :

بِسِهَامِ يَثْرِبَ أَمْ سِهَامِ بَلاَمَ

هكذا، ولم أجده في طبعات ديوان الشاعر على هذه الصورة المخطئة كما رسم في مطبوعة محي الدين عبد الحميد رحمه الله، وبعد تحقيق النص على المخطوطات، إذا البيت هكذا :

بِسِهَامِ يَثْرِبَ أَمْ سِهَامِ بَلاَدِ

بَلاَد ــ بدال مهملة ــ وهي أرض دون اليمامة تُقْضَبُ منها السهام الجياد، وتم تخريجه في قافية الدال[49].

وأما بيت لبيد كما روته مطبوعة عبد الحميد[50].

شهور الصيف، واعتذرت إليه نطاق الشيطان من السماء

ففيه ثلاثة أخطاء، ولم أجده في ديوان لبيد في قافية الهمزة، وبعد تحقيق النص وتصحيح البيت هكذا :

شُهُورَ الصَّيِفِ، وَاعْتَذَرَتْ علَيْهِ نِطَافُ الشَّيِّطَيْنِ من السِّمَالِ

تَمَّ تخريجه من ديوان الشاعر في قوافي اللام.

---

(46) شرح أشعار الهذليين 1/ 148.

(47) شرح أشعار الهذليين 1/ 138.

(48) العمدة 956/2.

(49) ديوان الأعشى 181، ومعجم البلدان / بلاد.

(50) انظر العمدة 2/ 861.

وقد لحق التحريف أيام العرب في المطبوعة، فتداخل بَعْضُها ببعض واختلطت عبارات خَطَّات النص، وزيدت أخرى، مثال ذلك[51]

«يوم الكُلاَب الأول لسلمة بن الحارث بن عمرو المقصور ومعه بنو تغلب... ويسمى الكلاب الأول أيضا».

«يوم الشعيبة» [وهو] يوم، الكُلاَب الثاني.

وصحيح هذا النص بعد التحقيق : «...ويسمى الكلاب الأول أيضا يوم الشُّعَيْبَة». «يوم الكلاب الثاني لبني تميم وبخاصة بني سعد والرباب..»

وجاء في نص المطبوعات حول ملوك الحيرة[52] : «... ثم النعمان بن المنذر صاحب النابغة الذبياني، وهو آخر ملوك لخم، ثم ولي بعده إياس بن قبيصة الطائي، ثم ابنه أشهر». وهذه العبارة خطأ، وصحيحها بعد التحقيق : «ثم ولي بعده إياس بن قبيصة الطائي ثمانية أشهر».

وورد في باب الوصف[53] مايلي : «وأما الحمر الوحشية والقسي فأوصف الناس لها الشماخ، شهد له بذلك الحطيئة والفرزدق. وهذان يجيدان صفات الخيل والقِسي أيضاً والنّبل».

إنه تحريف شديد، وفساد في نص محي الدين عبد الحميد، فالحطيئة والفرزدق لم يعرفا بنعت الخيل بله الإجادة فيه ! وليس لهما فيه إلا الأبيات القليلة التي لاتغني شيئا، ولاتفيد شهرة في هذا الباب، وشعرهما مصداق ذلك.

وصحيح هذا النص بعد تحقيقه : «وأَمَّا الحُمُرُ الوحشيَّة والقِسيُّ، فأَوصف الناس لها الشَّمَّاخُ، شهد له بذلك الحُطَيْئَةُ والفَرَزْدَق. وهُذَيْل تجيد من صِفَاتِ النَّحْلِ والقِسِّي أيضا والنَّبْلِ).

هُذَيل القبيلة الشاعرة التي كانت تسكن جبال السَّرَاة قد اشْتُهِرَ شعراؤها بذلك حقا، وعُرفوا بوصف القِسِي والنّبال التي تتخذ من شجر النَّبع الصُّلْب، وغيره من الأشجار التي تنبت في تلك الجبال، ويعشش في كهوفها النَّحْل، وفي شعر

(51) السابق 2/ 909.

(52) السابق 2/ 953.

(53) السابق 2/ 1062.

الهُذَليين صور رائعة في وصف الرجال الذين يشتارون العسل منها. ومن الزيادات والتحريفات الأشد من ذلك والتي لاتُغتفر ماوقع في نص مطبوعة «عبد الحميد» رحمه الله وغفر له في القرآن الكريم، ففيها :[54] ﴿والذين كفروا بربهم أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا﴾. وصحيح الآية الكريمة كما جاء في التنزيل العزيز[55] : ﴿والَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُم كَسَرابٍ...﴾، وهو تحريف وزيادة في الآية الكريمة لايجوز البتة.

وكذلك ماجاء[56] : ﴿ومن رحمته جعل لكم الليل، لِتَسْكُنُوا فيه، والنهار مبصرا، ولتبغوا من فضله﴾، وليس في القرآن آية هذا نصّها، وصحيحها :[57] : ﴿وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ والنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ، ولِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ﴾، فقابل الليل بالسكون والنهار بابتغاء الفضل.

وماجاء في الزيادات ذكره[58] : ﴿وهو الذي يريكم البرق خوفا وطمعا﴾ والصحيح بدون واو[59] ﴿هُوَ الَّذِي يُرِيكُمُ البَرْقَ خَوْفاً وطَمَعاً﴾

6) أوهام بعض الباحثين لاعتمادهم على نص العمدة غير المحقق

نجد أنه من المفيد أمام هذا الغيض من الفيض من التشويه والعبث الذي يهولنا في هذا النص الهام أن نمثل لبعض الباحثين الذين تسرعوا في إطلاق الأحكام الشديدة الجائرة وغير المتشبتة من مثل الدكتور محمد مندور ــ رحمه الله ــ حينما قال في ابن رشيق وكتابه[60] : «الذي جمع في كتابه الكثير من أخبار الأدب العربي والنقد وعلوم اللغة العربية دون أن يتضح للمؤلف منهج خاص وشخصيَّة متميزة». أو كالدكتور عبد الرؤوف مخلوف إذ يذكر[61] : «غير أن شيئا يلفت

(54) السابق 1/ 480.
(55) سورة النور : من الآية 39.
(56) العمدة 1 / 592.
(57) سورة القصص : من الآية 73.
(58) العمدة 1/ 627.
(59) سورة الرعد : من الآية 12.
(60) النقد المنهجي عند العرب ص 338 ط. 1969 القاهرة.
(61) ابن رشيق ونقد الشعر ص 120.

النظر في هذا المجال، ذلك أنه (ابن رشيق) لم يرو عن صاحب الأغاني في العمدة ... فهل يدل ذلك على أنه لم يقرأ الأغاني إلاّ بعد أن انتهى من تأليف العمدة، وقرأه قبل أو في أثناء كتابة القراضة... أرجّح ذلك».

فهل يعقل أن يطلق هذا الترجيح ناقد على مثل ابن رشيق في زمن كان كتاب الأغاني يتخاطفه المتأدبون من مشرق العالم الإسلامي إلى مغربه. واشتُهِر في الأندلس والغرب قبل اشتهاره ببغداد ؟ زد على ذلك أننا نجد في العمدة ما يلغي هذا الترجيح برمَّته رواية أوردها ابن رشيق نفسه عن الحاتمي عن أبي الفرج الإصفهاني علي بن الحسين القرشي كما في باب المطابقة[62] : «وأما علي بن سليمان الأخفش فاختار قول ابن الزَّبير الأسديِّ...

هذا من التبديل على مذهب الكُتَّاب، واختار أيضا قول طُفَيْل الغنَوِيٌّ... حكاه الحاتمي عن أبي الفرج علي بن الحسين القرشي».

ويتابع الدكتور مخلوف أحكامه قائلا عن ابن رشيق[62] «وشيء آخر أنه لم يرو عن الأندلسيين اللهم إلاّ أن يكون عن صاحب العقد الفريد، ومع ذلك فأَخْذه عنه قليل. وتعليل ذلك فيما أرى أن أهل المغرب كانوا يتخذون من أهل المشرق لأنفسهم إماما».

على أنني لمَّا قرأت العقد أدهشتني شدة تأثّر ابن رشيق به منهجا ومضمونا، وهالتني كثرة نقوله عنه في شتيت من الأماكن دون أن يشير إليه بالاسم ـــ خلا مرة يتيمة[64] ـــ مما يرجح أن أخذه عن العقد ليس قليلا كما ذكر الدكتور مخلوف، وجاءت نتيجة قراءاتي في بحث طويل لا يتسع لذكره هذا المقام.

بيد أن الدكتور مخلوف ـــ وقد اتخذ العمدة أساسا لدراسة أقامها عليه ـــ قد تجاوز إلى أبعد من ذلك، فتخبط في مناقشات بعض الأفكار، وانتهى إلى لسع حبر المغرب بعبارات شائنة لاتليق، ولا ذنب له ولسفره إلا العلا والفضائل، بل إنه ليس مسؤولا عن ذلك التحريف الذي طرأ على نص كتابه، فيذكر في معرض

---

(62) العمدة 1/ 577.

(63) ابن رشيق ونقد الشعر ص 120.

(64) العمدة 1/ 186.

مناقشة فصل تحت عنوان «السرقات»[65] : «وقد أضاف ابن رشيق إلى المخترع والمولد نوعا ثالثا سماه (البديع)، وراح يعرفه بأنه : «إتيان الشاعر بالمعنى المستظرف، والذي لم تجر العادة بمثله ـــ يقول ـــ ثم لزمته هذه التسمية حتى قيل له : بديع، وإن كثر وتكرر، فصار الاختراع للمعنى والإبداع للفظ... ويخيل لي أن ابن رشيق أحس الحرج من تقسيمه ذاك الثلاثي : مخترع ومولد وبديع فراح يحاور في اللفظ، ويلعب بالعبارة رجاء أن يدخل في روع القارىء أن الأقسام ثلاثة، وأنه يقول شيئا يمكن أن يقبل، فقرر : «أن الفرق بين الاختراع والإبداع، وإن كان معناهما في العربية واحداً ـــ كما يقول هو في صلب عبارته، أن الاختراع خلق المعاني التي لم يسبق إليها، والإتيان بما لم يكن منها قط. والإبداع : إتيان الشاعر بالمعنى المستظرف والذي لم تجر العادة بمثله[66]

أما قوله :[67] : «الاختراع خلق المعاني التي لم يسبق إليها، والإبداع إتيان الشاعر بالمعنى المستظرف والذي لم تجر العادة بمثله «فليس بشيء؛ لأن تفسير الإبداع هو تفسير الاختراع، فيكونان على هذا شيئا واحدا وليس شيئين، وتكون عبارته على هذا غير موفقة ولا مستقيمة، وأجزم بأن ابن رشيق أَحَسَّ من نفسه في عبارته ما نُحِسُّ نحن فيها، فحاول محاولة أخرى راح يفرق فيها بين المترادفين في اللغة : المخترع والبديع، فجعل «الاختراع للمعنى والإبداع للفظ» وتعقيبنا[68] على ذلك هو أن توفيقه في ذلك ليس بخير من قبل، وأنه عبث بالألفاظ، وحاول محاولة غير مجدية في جعل الشعر أنواعا ثلاثة... وعلى هذا يكون الشعر نوعين فحسب مخترع ومولد أو مبدع ومولد ولاثالث لهما».

على أنه إزاء هذا الجور الصريح على الرجل يشعر الدكتور عبد الرؤوف مخلوف بموقفه الحرج أمامه، فيعود واضعا إياه في مأزق ويقرر[69] : «لكن وقد صحبت

(65) كتاب ابن رشيق ونقد الشعر ص : 391 ـــ 394.

(66) السابق ص 392 نقلا عن العمدة ط. محي الدين عبد الحميد 1/ 235 ط 1354 هـ، هكذا النص فيه مشوه، والنص الصحيح بعد التحقيق : «والإبداع إتيان الشاعر باللفظ المستظرف والذي لم تجر العادة بمثله» : (العمدة المحقق 1/ 453).

(67) ابن رشيق ونقد الشعر ص 392 والنقاش والعرض هنا للدكتور عبد الرؤوف مخلوف.

(68) الكلام للدكتور مخلوف.

(69) السابق ص 392.

ابن رشيق زمنا طويلا، أرى من حقه علي أن ألتمس له من هذا المأزق مخرجا، فأقول لعله أراد بالبديع طريقة أداء المعنى، كأن ترد الفكرة على ذهن الشاعر فيريد أن يصورها للناس فيلجأ إلى طريق من طرق اللغة في الأداء، كأن يعمد إلى الحقيقة، أو إلى المجاز في صورة استعارة أو كناية...».

ويعقب ذلك مناقشات، ويحشد بها نقولا مختلفة، ويقع بعدها فيما لاينبغي أن يقع فيه الباحث الرصين فتند عنه عبارات تجريح مؤلمة لاتليق بابن القيروان البار[70] من مثل «... غير أن تهدِّينا لهذا التخريج لايعفي ابن رشيق من سوط المؤاخذة، ولا يفلته من العتاب على الغموض في التعبير، ولا من اللوم على الخلط بين الأقسام التي لا تندرج تحت مقسم واحد...».

وهكذا تتراءى هذه الإساءات بسبب غياب النص الصحيح، كلا ! ولا خطأ لابن رشيق يستحق عليه كل هذه التجريحات الشَّخصية واللَّوم والسِّياط والمؤاخذة، ولاعلاقة له به من قريب أو من بعيد، قبِّح اللَّهُ همَّة النُّسَّاخ.

هذا، وإن انصراف العلماء المبرزين عن تحقيق كتب التراث الرصينة الهامة لَمِمَّا يغري بالنشر التجاري المسف لها. وعدم توفر طبعات علمية موثقة يبقيها ــ مع مافيها من علم مشوه ناقص ــ مفروضة على كثير من الباحثين والدارسين يستسهلون حزونها، فتغرقهم دون أن يشعروا بأحوالها.

وعلى كل حال، أو لم يكن من الأجدر أن ينكفىء هؤلاء الباحثون ــ وغيرهم ــ فينفقوا جهودهم لخدمة تلك النصوص وتحقيقها أولا ؟ أجل، ودون أن يضطروا أنفسهم لاتخاذها أصولا لأبحاثهم فيردوا منهلها الآسن مستقربين فيصدروا عنه عطاشا، وهم لايدرون أن المقدمات المشيدة على أسس فاسدة لن يلزم عنها إلا النتائج السقيمة الخاطئة.

هلاَّ ربؤوا بأنفسهم فرجعوا إلى كثير من مخطوطات الكتاب القديمة النفيسة الصحيحة ــ لاسيما ــ وهي قريبة المنال وتحت أيديهم ؟

(70) السابق ص 394.

إلاّ يكن ذلك، فليتهم يعكفون على دراساتهم التي ناءت بالتجريح، واعتارتها الأوهام، وحاق بنتائجها الرِّيب بعد صدور هاتيك الطبعات العلمية المخدومة، فيمعنوا النظر فيها متدبرين من جديد على ضوء ذلك. فينعشونها من الزَّيْغ والعثرات، وينقوها من هذه الأخطاء والتشوهات التي تحط من قيمتهم وقيمها كثيرا من قبل أن يتجاوزهم ويتجاوزها الزمن الذي لايرحم.

التعريف بمخطوط أندلسي
ــ نادر ونفيس ــ

ذ. أبو القاسم محمد كِرّو
الجامعة التونسية ــ تونس

العلامة العددي الكبير احمد بن البنّا المراكشي (1321/721) غني عن التعريف. فهو ذائع الصيت، عالي المكانة في الشرق والغرب ؛ بما ترك من تراث غزير ونفيس[1]. وقد اجمع الباحثون في التراث العلمي العربي على ان ابن البنّا من آخر العباقرة المسلمين في علوم الفلك والحساب والرياضيات عموماً.

كذلك أجمع هؤلاء الباحثون على أن أهمّ مؤلفاته الرياضية التي وصلت إلينا والتي دلت على تفوقه ونبوغه إنما هو كتابه المعروف باسم «تلخيص اعمال الحساب». فعلى صغر حجمه وقلة اوراقه اجتمع فيه من الابداع والابتكار أسلوبا ومادة ما لم يجتمع في كتاب عربي آخر. وليس ادل على ذلك من عناية القدماء والمحدثين بهذا الكتاب، فقد توالت عليه الشروح من تلاميذ إبن البنا ومن غيرهم، كما ترجم وطبع اكثر من مرة منذ القرن الماضي، ومع هذا كله لم تقع للآن دراسة مقارنة أو مستفيضة لتلك الشروح. بل لم يُعرَّف بها وبمظانها واهميتها التعريف المفصل الدقيق.

ولطرافة الموضوع وأهميته العلمية والحضارية رأيت أن أسهم في هذه الندوة المباركة بالتعريف بشرح مغمور من شروح التلخيص، شرح جمع بموضوعه وظروفه وملابساته التاريخية بين أطراف الاندلس والمغرب والجزائر وتونس. وهو بهذه الخصوصية يقدم أوكد دليل وأقوى صحة على وحدة التراث العربي الاسلامي وقوة اشعاعه ودوره الحضاري والعلمي.

---

(1) تزيد مؤلفات ابن البناء ورسائله عن المائة عنوان. انظر عنها بحثي كنون وابن شقرون القادمين.

فالمؤلف مغربي والشارح أندلسي والناسخ تونسي، ويرتبط الشرح بالجزائر من خلال قضية يثيرها عالم جزائري حول أسبقيته في شرح التلخيص.

ــ فما هو هذا الشرح ؟ ومن هو واضعه ؟ وما طرافته ومميزاته ؟ وما هي تلك العلاقات والقضايا التي تتصل به ؟

في البداية نشير إلى أن هذا الشرح قد أهمله معظم الباحثين والمؤرخين للتراث العلمي العربي. واكتفى من تحدث منهم عنه بذكره عرضا و لم يقف عنده وقفة مفيدة سوى العلامة الجليل الشيخ محمد المنّوني.

وفي هذا السياق نسجل حقيقة علمية باهرة.. وهي أن أهم الدراسات حول كتاب التلخيص وحول مؤلفه قد كانت أعمالا علمية مغاربية، فبالإضافة إلى جهود العلامة محمد المنوني[2] توفرت جهود عظيمة أخرى ؛ منها بالخصوص ما دبجه العلامة المرحوم عبد الله كنون[3] والأستاذ رضوان بن شقرون[4] والبحاثة التونسي : د. محمد السوسي الذي ترجم تلخيص ابن البنا إلى الفرنسية ودرسه دراسة تطبيقية مع النص الفرنسي. وله دراسات اخرى في مناسبات عديدة. لكنه مع ذلك لم يتعرض قط للشرح موضوع بحثنا مع أنه تناول شروحا أخرى للكتاب نفسه[5].

الشرح موضوع البحث وضعه عالم أندلسي مغمور هو الشيخ أبو بكر بن الشيخ الفقيه القاضي أبي محمد عبد الله بن زكريا[6] وسماه : (حسب نسختنا) : «حط النقاب بعد رفع الحجاب عن وجوه اعمال الحساب».

وعلى قلة من عرّف بالمؤلف وبالكتاب أو أشار إليه ؛ فقد اعترى حديثهم عن الرجل بعض الغموض والاضطراب. ومن بين زهاء الخمسين باحثا ومؤرخا

---

(2) المناهل عدد 33 (ديسمبر 1985) ص 77 ــ 115.

(3) في دراسات عديدة.. اهمها بحثه في مجلة البحث العلمي عدد 12/11 ماي ــ ديسمبر 1967 ص 89 ــ 105.

(4) المناهل عدد 33 ص 207 ــ 229.

(5) راجع تقديمه لتحقيق التلخيص.

(6) هكذا جاء في نسختنا.

أشار ثلاثة فقط إلى وجود نسخة من هذا الشرح في أكشفورد دون تعريف أو وصف لها أو ذكر لتاريخها ؟!

الشيخ المنوني هو أيضا فعل الشيء نفسه، لكنه أضاف تفاصيل هامة عن الشروح الأخرى، وافاد فائدة جليلة حين أشار إلى وجود «نسخة مبتورة في اولها وآخرها ــ من الشرح الأندلسي ــ في مكتبة خاصة بالمغرب»(7).

بحثنا يضيف نسخة أخرى فريدة في مكتبة خاصة بتونس... تمتاز بخطها الجميل (نماذج مصاحبة) وبكثير من المزايا الأخرى وبالخصوص تاريخ نسخها وتاريخ النسخة المنقولة عنها :

I المؤلف /الشارح

معظم المصادر تتفق على ثلاثة من تسلسل اسمه ونسبه، وهي :

1 ــ ان كنيته : أبو بكر

2 ــ ان لقبه : إبن زكريا.

3 ــ انه أندلسي، وتحديدا من غرناطة.

أما اسمه فهو يحيى عند إبن حجر ومن كان عالة عليه مثل تلميذه السخاوي في ضوئه اللامع وابن العماد في شذرات الذهب وجميع هؤلاء نسبوا إليه تأليفا في الفرائض ونعتوه بالقاضي وبأنه كان «إماما في الفرائض والحساب وشارك في فنون». ولأنه بهذه الصفات العلمية العالية فلا يُستبعد أن يُؤلف في الحساب. ولئن لم يذكر له أحد منهم تأليفا في الحساب فإن ابن القاضي وهو أدرى منهم بعلماء قطره المغربي ومحيطه الأندلسي قد كان واضحا عند ما قال :

«أبو بكر يحيى بن عبد الله بن زكريا القاضي صاحب شرح تلخيص ابن البناء»(8).

وإلى ذلك، يوجد إختلاف آخر في إسمه وفي واحد من آبائه ؛ فإذا اعتمدنا إبن حجر المعاصر له (نسبيا) ــ ت 1449/852 ــ فإن تسلسل آبائه واسمه ونعوته الاخرى قد وردت عنده هكذا :

(7) المناهل 33 ص 86.

(8) عن وفياته في «لقط الفرائد..» كما حققها محمد حجي في الف سنة من الوفيات ص 233.

«يحيى بن عبد الله بن محمد بن محمد بن زكريا الغرناطي أبو بكر»[9].

وقد اورد الترتيب نفسه السخاوي وكذلك فعل ابن العماد مع اضافة «عبد الله» ثانية بعد الأولى. ولعل ذلك سهو أو غلط من النساخ، إذ ليست لنا طبعة محققة من الشذرات. واكتفى ابن القاضي بما اوردنا سابقا، فكأنه مال للايجاز فاضاف غموضا آخر. أما المعاصرون فهم أيضا مختلفون وفي غاية الاخلال والاضطراب. فمعظم الباحثين أغفلوه واهملوا كتابه... والقلة النادرة منهم التي ذكرته مع كتابه كان حديثها عنه شبيها بالألغاز ؛ فعلامتُنا الكبير المرحوم عبد الله كنون إقتصر على كلمة واحدة فقط هي : «الاشبيلي» ؟! فجاء حديثه كالآتي.

«ومن شراحه (أي التلخيص) : القلصاوي وابن هيدور وابن مجدي والهواري والاشبيلي»[10] ومثله، تقريبا، كان حديث طوقان وألدوميلي (ALDOMIELI) مع بلبلة أخرى اضافها الرجلان ؛ فقد سماه طوقان هكذا : «ابن زكريا محمد الاشبيلي»[11]، ولعل غلطا مطبعيا في ترجمة ما كتبه الدوميلي الإيطالي جعل ابن زكرياء (وهي باجماع) تصبح «ابا زكرياء بن محمد الاشبيلي»[12].

واذا كانت هذه المشاكل من صنع المعاصرين وناتجة عن عدم التحري والتدقيق... فإن النسخ المتوفرة والمعروفة من الكتاب لا تساعد كثيرا على حل أي من هذه الالغاز، ومن سوء الحظ فإن الكتاب نادر النسخ... ولا نعلم بوجود اكثر من ثلاث نسخ ؛ منها نسخة اكسفورد التي لا يتوفر تعريف مفصل عنها. أما النسخة التي تحدث عنها شيخنا المنوني فانها تحمل الاسم في غاية الاختصار. وكما اورده شيخنا المنوني فهو : «محمد بن زكريا الغرناطي». وواضح أننا نواجه مشكلة معقدة ؛ فإذا كان اسم المؤلف (حسب نسخة الرباط) هو محمد.. فإن يحيى المذكور في جميع المصادر الأخرى يصبح شخصا آخر !! قد يكون اخا للمؤلف ولكن ليس هو المؤلف ؟! والغريب أن النسخة التونسية (وهي واضحة الخط) قد ذكرت اسم المؤلف على النحو التالي :

---

(9) إنباء الغمر.. ج 2 ص 288.

(10) مجلة البحث العلمي : (العدد السابق) ص 101.

(11) تراث العرب العلمي ص 431.

(12) العلم عند العرب ص 412.

«أبو بكر بن ابي محمد عبد الله بن زكريا» ؟!

ولا شك أن هذا النص أكثر وضوحا من نص نسخة الرباط، اذ هو يؤكد كنية المؤلف «أبو بكر» واسم أبيه «عبد الله» ولقبه «ابن زكريا».. ويكنى أباه بـ «أبي محمد». وجائز هنا أن يكون محمد اسما للمؤلف.. ولكن الأقرب للصواب — وتبعا للمعلومات السابقة — أن يكون إسما لأخ له تكنى به أبوهما «عبد الله»، ويكون اسم المؤلف هو «أبو بكر يحي» لأنه ورد في مصدرين موثوقين اساسيين هما إبن حجر وابن القاضي.. وهذا هو اختيارنا المرجح.

أما حياة الرجل وسيرته فليست لدينا معلومات هامة أو مفصلة عنها. ورغم أنه يورد في شرحه معلومات مفيدة عن بلاده ومدينته فإنها لا صلة لها بحياته واطوارها، على أن اوسع ترجمة جاءت عنه هي تلك التي اوردها إبن حجر ونقلها حرفيا السخاوي[13] وابن العماد[14].

يقول ابن حجر في إنبائه[15] :

«يحيى بن عبد الله بن محمد بن زكريا الغرناطي، أبو بكر، كان إماما في الفرائض وشارك في الفنون، وصنَّف في الفرائض «كتاب المفتاح» وولى القضاء ببلده، ومات في ربيع الأول سنة ست وثماني مائة» — سبتمبر 1403م — وقد أضاف إبن القاضي[16] : أن أبا بكر يحي هو شارح تلخيص ابن البناء، وهي إضافة مهمة جدا.

اما إبن القنفذ فقد اقتصر — كما سيأتي — على ذكر لقائه به بعد عام ثلاثة وسبعين وسبعمائة، وهو — أي ابن زكريا — في طريقه إلى فاس. ولربما كان عائدا لبلاده من الحج.

II — الكتاب :

عنوان الكتاب، كما جاء في النسخة التونسية هو : «حط النقاب بعد رفع الحجاب عن وجوه أعمال الحساب».

(13) الضوء اللامع ج 10 ص 229.

(14) الشذرات ج 7 ص 61.

(15) ج 2 ص 288.

(16) لقط الفرائد... ص 233.

وهو عنوان يثير ظنونا وشبهات... فهو قريب الصياغة جدا من عنوان شرح آخر على التلخيص وضعه عالم جزائري معاصر للغرناطي هو أبو العباس أحمد ابن الخطيب الشهير بابن قنفذ القسنطيني (1407/810) وسماه هكذا :

«حط النقاب عن وجوه أعمال الحساب». و لم تقف الشبهة عند تلاقي الكتابين في عنوان واحد... بل زاد إبن القنفذ فسجل في ثبت مؤلفاته مغمزا وشكا واضحا في كتاب معاصره الغرناطي، ولئن لم يصل في إتهامه إلى حد التصريح بالسرقة أو الانتحال للكتاب ؛ فانه يثير قضية قانونية واخلاقية دون ريب ؛ وذلك عندما يقول حرفيا، اثناء عرضه لقائمة مؤلفاته، ذاكرا عنوان شرحه للتلخيص... ما يلي :

«... حط النقاب عن وجوه اعمال الحساب، وهو شرح تلخيص ابن البناء وقد سبقت به ابن زكريا الأندلسي وكان قد أخذ من كتابي نسخة عند جوازه إلى مدينة فاس بعد سنة ثلاث وسبعين وسبعمائة»[17].

إن هذا الكلام يعنى، بكل الوضوح، أن إبن زكريا — في احسن الفروض — قد نقل عن إبن القنفذ أو قلده... وربما سطا على كامل شرحه أو جزء منه ؟![18].

على أن هذه القضية، رغم دقتها وخطورها، يسهل جدا البت فيها والانتهاء منها إلى حكم صريح ونهائي ؛ وذلك بمقابلة علمية دقيقة بين الشرحين. فقد يكون ابن زكريا قلد القسنطين في العنوان فقط، وان كان زاد فيه ثلاث كلمات.

والآن وقد فرغنا من التعريف بالمؤلف ومشاكل كتابه نعود إلى وصف الكتاب وبيان محتواه، وما تميز به إعتمادا على النسخة التونسية :

وبعيدا عن الجوانب التطبيقية والعمليات الرياضية، التي هي باقية لاهل الاختصاص من علماء الحساب ؟ فإن النسخة التونسية تقع في مائتين وخمس ورقات، وخطها جميل بديع، مجدول بالأحمر، وقد كتبها لنفسه أحد علماء مدينة قفصة مع نهاية القرن التاسع الهجري..، وتحديدا عام 894 ويبدو أنه إعتمد نسخة

(17) اورد هذا الثبت أو اعتمده عدد من المحققين لكتب ابن القنفد ؛ منهم : الفاسي في أنس الفقير، والنيفر في الفارسية، وهنري بيريس في الوفيات ص 66.

(18) توفي ابن القنفذ عام 810 ووقف في وفياته العلماء عند سنة 810. ونلاحظ انه لم يؤرخ للغرناطي المتوفى عام 806.

للمؤلف أو نسخة كتبت عنه في حياته ؛ إذ يقول الناسخ ان الأصل الذي نقل عنه مؤرخ بعام 780. وهذا التاريخ يحمل في باطنه ردا صارخا على إعادة إبن القنفذ سبقه للغرناطي ؛ فحسب زعمه فإن الغرناطي قد التقى بابن القنفذ ببلده في طريقه إلى فاس بعد عام 773. لاحظوا قوله : « بعد عام 773» ؟ بينما النسخة التونسية بشهادة ناسخها ــ العالم الثقة ــ قد نقلت عن نسخة كتبت عام 780 ؟!.

ــ الناسخ :

أما الناسخ فهو أحد علماء مدينة قفصة (جنوب غرب البلاد التونسية) ويدعى : أبو بكر بن أبي القاسم بن محمد بن عقيبة القفصي بلدا ومولدا ومنشئا (حسب خطه).

ودون ريب فهو أحا أحفاد شقيق العلامة الكبير والصوفي الشهير أبي يحي بن عقيبة القفصي المتوفى بقفصة عام 1424/828. والذي إنبهر به عالم قسنطينة إبن مرزوق الحفيد (ت 8/842 ــ 1439) فسجل حوارا معه في كتاب مشهور عنوانه «إغتنام الفرصة في محاثة عالم قفصة»[19].

وقد إعتمد الناسخ، وربما المؤلف، طريقة خاصة في الشرح ؛ إذ قدم أولا نص التلخيص كاملا (كمتن)، ثم تلاه الشرح في جزئين. وللأسف يوجد بتر من أول النسخة (اي من التلخيص) بمقدار ورقتين. ويوجد بتر آخر خلال الجزء الأول من الشرح.. ومجموع ما هو مفقود من الأوراق لا يزيد عن العشرين.

ويبدو الناسخ رجل علم متخصّص بما تجلى في عمله من تثبت ودقة واتقان.. فعلى إمتداد أربعمائة صفحة (حجم النسخة) لا يوجد تشطيب واحد. واذا سبقه القلم بخطإ، وهو نادر جدا، لا يشطبه أو يمحوه بل يلغيه بقوله (بل)، كما نلاحظ ذلك في تحديد اليوم الذي فرغ فيه من نسخ الكتاب بآخر صفحة منه (نموذج رقم 3). ثم هو يؤرخ نهاية عمله من النسخ في الجزء الأول وكذلك في الجزء الثاني. ويدقق التاريخ بالعام والشهر واليوم وبالساعة أيضا !! كما لم يغفل عن ذكر

---

(19) راجع عنه كتاب «تاريخ قفصة وعلمائها» ص 124 ــ 132 ومجلة مجمع اللغة العربية بدمشق م 63 ج 4 ص 600 ــ 617.

تاريخ الأصل الذي نقل عنه واذا لم تكن نسخة الرباط أو نسخة أكسفورد فورد تحمل تاريخا بهذه الدقة فإن النسخة التونسية تكون متميزة بهذه الظاهرة من هذا الشرح النادر النفيس.

لكن مزاياه الأخرى اكثر أهمية وفائدة، لا سيما ما يتصل منها بتاريخ الأندلس والمغرب وبمظاهر الحضارة الإسلامية فيهما.

ولا يتسع المجال لبسط جميع ما ذكره في تلك الجوانب، التي لا يذكرها دائما إلا إستطرادا وتوسعا فيما يتصل بمادته الأصلية. لذلك نكتفي هنا بالحصيلة التالية، وهي إشارات دالة فقط :

1 ـــ معلومات تتصل بحكام غرناطة في عصره، وهو يسميهم دائما بالنصريين أو الدولة النصرية.

2 ـــ أخبار ومعلومات عن بعض أوضاع المسلمين في الأندلس.

3 ـــ معلومات تتصل ببعض المدن الأندلسية وخاصة عن مدينته غرناطة.

4 ـــ جوانب من الحضارة والحياة الاجتماعية.. كاشارته إلى كتاب بطليموس في الموسيقى.

5 ـــ تفاصيل مفيدة جدا عن النقود وأسمائها وأوزانها في عصر المرابطين والموحدين وفي عصره أيضا.

6 ـــ التوسع في بعض القضايا العلمية والخروج بها من نطاقها الرياضي المحدود إلى آفاق أخرى تتصل باللغة والمصطلح.

7 ـــ بيانات هامة عن المقادير مثل الكيل والموازين والمساحة.

8 ـــ نقده لإبن البناء في بعض المسائل كما وردت في كتاب التلخيص واستدراكه عليه مسائل أخرى.

9 ـــ مناقشته لابن البناء في مسائل أهملها أو أخل بها مناقشة رصينة ومهذبة.

10 ـــ إشارته إلى أن إبن البناء ينقل حرفيا من مؤلفات لغيره دون ذكر لها أو لاصحابها.

11 ـــ ذكره لمصادره المعتمدة في شرحه ومناقشته بعض ما أوردته.

12 ـ إضافته في نهاية الشرح فصولا من مسائل في الجبر أهملها إبن البناء.

13 ـ الأرقام المستعملة في الشرح هي الأرقام الشائعة اليوم في المغرب وتونس.

14 ـ أسلوب الشرح يتميز بالوضوح والسلاسة رغم موضوعه العلمي الجاف.

15 ـ يورد الشارح بعض الأشعار المناسبة للترويح عن المتعلم والقارىء، وكذلك فعل الناسخ التونسي مع نهاية الجزء الأول ونهاية الثاني.

واذا كانت جميع الأشعار التي أوردها الشارح تمثل الغازا وعمليات أو مشاكل حسابية معقدة كتجارب وتدريب لطلاب الحساب.. فإن الأشعار التي أوردها الناسخ في ختام الجزئين لا علاقة لها بموضوع الكتاب. إذ هي نصائح أخلاقية تحث على طلب العلم والتحلي بالفضائل وآداب المعاشرة والسلوك. ولم ينس الناسخ أن يتابع مسيرة شقيق جده المتصوف فاورد أبياتا تتعلق بالتوبة والغفران وحسن المآب.

ولعل من المفيد أو الطريف أن نورد في ختام حديثنا أمثلة من تلك الأشعار :

فمما أورده الشارح متضمنا مشكلات حسابية في اسلوب يكتنفه الغموض والثورية قول الشاعر :

قال له عشر سنين موقف
وزكاته فيه جميعا ما أصف
تسعون دينارا فإن اخرجته
إني بسبقك في الحساب لمعترف

وقول الشاعر في مسألة اخرى :

لها الثلثان من قلبي وثلثا ثلثه الباقي
وثلثا ثلث مايبقى وثلث الثلث للساقي
وتبقى اسهم ست تجزّي بين عشّاقي

ومما ختم به الناسخ الجزء الأول قول الشاعر :

كم صاحب جربتـــه فوجدتـــه
متلونـــا أخلاقـــه تتبـــدل
الشر منـــه طبيعـــة ذاتيـــة
والخير منـــه تطبـــع مستعمـــل
فمن القبيح يقـول مـا هـو فاعـل
ومـن الجميـل يقـول مـا لا يفعـل

ومما ختم به الجزء الثاني، وهو خير ختام لحديثنا :

نجز الكتـــاب وربنـــا المعبـــود
فلـــه المحامـــد والعـــلا والجود
صمـد تنـزه عـن صفـات مشبِـه
فلـه الخلايـق ركـع وسجـود
غفـر الذنـوب بعلمـه وبحلمـه
فلـه على كل البريـة جـود
يـا مـالك الداريـن هب لي توبـة
قبـل الممـات فجـودك المعهـود
ثم الصلاة على نبـــيك أحمد
مانـــاح قمـــريٌّ واورق عـــود

المصادر والمراجع

1 ـــ البناء المراكشي : احمد بن

1 ـــ تلخيص اعمال الحساب
تحقيق د. محمد سويسي
ط. تونس 1969

2 ـــ عنوان الدليل من مرسوم خط التنزيل.
تحقيق. د. هند شلبي
ط. 1. بيروت 1990.

2 ـــ البستاني : فؤاد افرام (مدير ومحرر) :

دائرة المعارف
مادة ابن البناء بقلم قدري حافظ طوقان.
ط بيروت 1960 ج 2.

4 ـــ حجي : د. محمد محقق : ابن القاضي

5 ـــ ابن الخطيب : لسان الدين محمد بن عبد الله.

اللمحة البدرية في الدولة النصرية.
تحقيق محب الدين الخطيب
ط. القاهرة 1347هـ

6 ـــ ابن خلدون : عبد الرحمن

التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا
تحقيق محمد بن تاويت الطنجي
ط. القاهرة 1951

7 ـــ السخاوي : شمس الدين محمد بن عبد الرحمن

الضوء اللامع لاهل القرن التاسع.
ط. بيروت (لا. ت). ج 10.

8 ــ سليمان : احمد السعيد.
تاريخ الدول الاسلامية ومعجم الأسر الحاكمة.
ط. القاهرة 1972. (ترجمة وزيادات)

9 ــ السوسي : د. محمد
محقق : ابن البناء

10 ــ ابن شقرون : رضوان
ــ مؤلفات ابن البناء المراكشي وطريقته في الكتابة
(بحث استقرائي لمؤلفاته)
مجلة المناهل عدد 33. ديسمبر 1985

11 ــ شلبي : د. هند
محققه : ابن البناء.

12 ــ طوقان : قدري حافظ
ــ تراث العرب العلمي
ط 3. القاهرة 1966
ــ دائرة المعارف : البستاني

13 ــ ابن العماد : ابو الفلاح الحنبلي عبد الحي
شذرات الذهب في اخبار من ذهب
ط. بيروت. (لا.ت) ج 7.

14 ــ عنان : محمد عبد الله
نهاية الاندلس وتاريخ العرب المتنصرين
ط 2 ــ القاهرة 1958.

15 ــ ابن القاضي : احمد بن القاضي المكناسي
ــ جذوة الاقتباس...
ط. الرباط 1973
ــ لقط الفرائد من لفاظة حقق الفوائد ضمن مجموع «ألف سنة من الوفيات»
جمع وتحقيق محمد حجي ط. الرباط 1976.

16 ــ ابن القنفذ : ابو العباس احمد بن حسين بن علي بن الخطيب الشهير بابن القنفذ القسنطيني

الوفيات

جمع وتحقيق المستشرق هنري بيريس

ط. القاهرة (لا. ت)

17 ــ كِرّو : ابو القاسم محمد

ــ تاريخ قفصة وعلمائها (جمع وتقديم)

ــ ط 1. تونس 1972

ــ دراسات في التاريخ والتراث

ط 1 سوسة (تونس) 1991

ــ علماء قفصة في عصر ابن راشد

مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق

مجلد 63 ج 4 (اكتوبر 1988)

18 ــ كنون : عبد الله

ــ دراسات عن ابن البناء :

ــ مشاهير رجال المغرب

ــ النبوغ المغربي

ــ مجلة البحث العلمي (ع 12/11)

19 ــ المنوني : محمد

نشاط الدراسات الرياضية في مغرب العصر الوسيط الرابع مجلة المناهل عدد 33 ديسمبر 1985.

20 ــ الدو ميالي ALdo MIELE

العلم عند العرب واثره في تطور العلم العالمي تعريب د. عبد الحليم النجار. ود. محمد يوسف موسى ط. القاهرة 1962.

الجزء الثاني من كتاب حط النقاب بشرح رفع
الحجاب عن وجوه أعمال الحساب تأليف
الشيخ الفقيه الأستاذ أبي بكر بن الشيخ
الفقيه القاضي أبي محمد عبد الله بن زكريا
شرح تلخيص الأستاذ الكبير أبي العباس بن البناء

ما إن أعد من المكارم خصلة — إلا وجدت عمها أو خالها
إن المكارم لم تزل معقولة — حتى حللن براحتيك عقالها

اخصص بودك من خبرت وفاءه — لا تتخذ إلا الوفاء خليلا
فلقد خبرت الناس من نزعاتهم — فوجدت جنس الوفاء قليلا

إذا كنت مرموقا وأنت فريد — وخيرك ممنوع وزورك زور
فمت عاجلا لا عشت في الناس ساعة — فموتك عند العالمين سرور

لمالك بن المرحل [illegible] رحمه الله تعالى

لما عفوت ولم أحقد على أحد — أرحت قلبي من هم العداوات
إني أحيي عدوي عند رؤيته — لأدفع الشر عني بالتحيات
وأظهر البشر للإنسان أبغضه — كأنني منه موصول المسرات
ولست أسلم ممن لست أعرفه — فكيف أسلم من أهل المودات
الناس داء ودواء الناس تركهم — وفي الجفاء لهم قطع الأخوات
فصاحب الناس واصبر ما تبينهم — أصم أعمى [illegible] تغيبات
وسالم الناس تسلم من غوائلهم — وكن حريصا على [illegible]

كم صاحب جربته فوجدته — متلونا أخلاقه تتبدل
الشر منه [illegible] — والخير منه تطبع متنحل
فمن القبيح [illegible] ما هو فاعل — ومن الجميل يقول ما لا يفعل

نموذج رقم 1
بداية الجزء الثاني

169

ثلثه يبقى ثلثان احدهما في عدد الاجزاء وذلك مثل ضرب المال يخرج اثنان يقسم عليهما
عدد ما اجتمع من امثال المال وذلك في مسئلتنا واحد يخرج نصف وهو جزء المال من المال
ربع **وعلته كاملة** وذلك ان جزء المال اذا ضرب في مثله كان كضرب ثلثين واحد في
المال ثم في مسطح الجزء في عدد الاجزاء المضروبة في المال بضرب الجزء في مسطح
ثلثي الواحد في عدد الاجزاء هو واحد واذا قسمنا الواحد على الخارج من ضرب ثلثي
الواحد في عدد الاجزاء خرج الجزء **ومن مسائل** هذا البسط قول الشاعر

لها الثلثان من قلبي وثلثا ثلثه الباقي ∴ وثلثا ثلث ما يبقى
وثلث الثلث للساقي ∴ وتبقى اسهم ستة ∴ تجزى بين عشاقي

فذلك مثل قول القائل مال طرح ثلثاه وثلثا ما بقي وثلثا ثلث ما بقي وثلث ثلثه بقي ستة
فمسلم التهجية التي قررنا تجد تلك الاجزاء في اجزاء ثمانين وهو المال **وقوله**

لها الثلث من قلبي وثلث لثلثه ∴ وثلث الذي يبقى ويبقى لها خمس
واني وان احببت اشخوا مهجتي ∴ فخلته بها كي تستعين بها النفس

فهذا مثل قول القائل مال طرح ثلثه وثلث ثلثه وثلثا ما بقي فبقي خمسة فيعمل
كما تقدم يخرج سبعة وعشرون في البيت للشاعر من قلبه خمسة اجزاء من سبعة وعشرين
وهي التي ذكرانه يستعين بها ∴ **ومنها قوله** ∴

∴ اما من قلبي هواه وقسمه على حرف القتال ∴ فللاجاه نصف ثم ثلث ∴
∴ لثمن قرنيتسم عن لآل وما يبقى للندمان نصف ∴ ونصف لي اتيم من الجمال ∴
∴ وتلك ثلاثة اجزاء هيهات عنها بلا سعوب المحشي بال ∴ فكانه مثل قول القائل مال
طرح نصفه وثلثه ونصف ما يبقى فبقي بعده لك ثلاثة بالاقسام الثلاثة التي قسمها
اليه ستة وثلاثون في البيت له التي كان يحوا به المحشي ثلاثة **ومن ذلك قول الشاعر**

وما اسم جزاء في ثلثه النصفان ∴ وخمسة اتساع له الثلثان
واربعة من تسعة صار ثلثه ∴ ومعناه فرد انت له الثقلان

والكاف ثلث اجزائه ومائة وعشرون حساب ابجد ومائة تسعة اجمعه بالحساب المذكور
وثلثاه الكاف واللام وهما خمسون وذلك خمسة اتساع عدده والميم اربعة اتساعه
ومنها قوله ∴ وهبت له ثلثا من العمر كاملا وخمسا وسبعا ثم تسعا باغيظ ∴

نموذج رقم 2
الورقة 169

بالمال الذي هو مال وخمسة على قدر الشيء وهو جذر المال المطلوب فقد
استقبله الخمسة منه فواجب أن تضرب ذلك الشيء في مثله وتحمل على المجتمع
خمسة فيكون جميع ذلك المال المطلوب وذلك تسعة وخمسة أتساع وأربعة
أثمان التسع وثلاثة أثمان ثمن التسع وأربعة أسباع ثمن ثمن التسع وسبعا ثمن
ثمن التسع وفيما أتينا والحمد لله على ما شركنا في ميزان التقدير
والعون من واهب العقل وله الحمد أولا وآخرا وسلام على عباده الذين اصطفى

تم الكتاب والحمد لله رب العالمين وصلوات الله وسلامه
على رسوله محمد سيد المرسلين وآله وسلم تسليما كثيرا
وكان الفراغ من كتبه بعد الزوال بقدر ساعة من يوم
الثلاثاء بل الاثنين التاسع والعشرين من ذي حجة عام أربعة
وتسعين وثمانمائة والحمد لله أولا وآخرا ه
وكتبه لنفسه ثم لمن شاء الله من بعده أبو بكر بن
أحمد بن أبي القاسم بن محمد بن عفيف القفصي بلدا
ومولدا ومنشأ لطف الله به وبأبويه وجميع المسلمين
لطفا يليق بكرمه وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله

قوبل بأصل المنتسخ منه والحمد لله وكان الفراغ من مقابلته عشية
الغدوة من يوم الجمعة الرابع والعشرين من محرم مفتتح شهور عام خمسة
وتسعين وثمانمائة وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا
تاريخ كمال المنتسخ منه ليلة السبت عشرين لشهر ربيع الأول المبارك عام ثمانين وسبعمائة

نجز الكتاب وربنا المحمود	فله المحامد والعلا والجود
صرفته عن صفات مشبه	فله الجلال بدون كيف وحدود
عم البرية بفضله وبعدله	فله على كل البرية جود
يا مالك الأرزاق هب لي توبة	قبل الممات فجودك المعهود
ثم الصلاة على نبيك أحمد	ما فاح قمري وأورق عود

نموذج رقم 3
نهاية المخطوط

كتاب أسماء شيوخ مالك بن أنس

نقد وتعليق
ذ. عبد العزيز الساوري
المهندسين ــ القاهرة

صدر في آخر شهر يونيه من سنة 1990 عن مكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة كتاب «أسماء شيوخ مالك بن أنس الأصبحي» تأليف أبي عبد الله محمد بن إسماعيل ابن محمد بن عبد الرحمن بن مروان بن خَلَفُون الأزدي الأوْنَبِي الأندلسي المتوف سنة 636هـ بتحقيق الدكتور محمد زينهم محمد عزب. وهو عضو بقسم تحقيق النصوص التاريخية بدار المعارف.. ومن أدعياء التحقيق المراهقين والدخلاء والمدلسين.. له شغف كبير وولع شديد بتحقيق كتب الطبقات والتراجم.. فقد أنجز حتى الآن في ظرف ثلاث سنوات أكثر من خمسين كتابا.. وهو كمٌّ لم يستطع إنجازه شيوخ العربية المحققون أمثال : عبد السلام هارون وأحمد شاكر ومحمود شاكر وعبد الله كنون ود. رمضان عبد التواب ود. محمود علي مكي ود. إحسان عباس... وهذه الكتب توزع طبعها بين دور نشر مختلفة أهمها : دار الصحة ودار غريب ودار الغد العربي ومكتبة الثقافة الدينية ودار الثقافة العربية ودار الكتاب اللبناني المصري ومكتبة مدبولي بالقاهرة ودار الجيل ببيروت.. الخ.

والمعروف عن المحقق الدكتور محمد زينهم أنه لا يتثبت في التحقيق والكتابة

(*) شاركت بهذا العرض ضمن الملتقى الثالث حول التراث المغربي الأندلسي ــ القراءة والتوثيق الذي نظمه ملتقى الدراسات المغربية الأندلسية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية ــ جامعة عبد المالك السعدي بتطوان أيام 19 ــ 20 ــ 21 أبريل 1991.

ولا يتمهل... ولا يكاد ينسخ كلمة صحيحة من المخطوطات ــ لا بارك الله فيه ــ إذ ليس همّه التحقيق والتدقيق وإنما همّه النشر والتكثر به في مقابل ثمن بخس دراهم معدودة. ولعل كلمة (تحقيق) قد أهينت في هذا الزمان وفسد معناها في العقول وخبا نورها الذي كان لها، مما جعل أستاذا كبيرا وأديبا قديرا هو المحقق العلامة محمود محمد شاكر يسقطها (أقصد كلمة تحقيق) من كتبه، بعد أن تطفل على التحقيق كل من هب ودب، ولذلك لا تجد في الكتب التي حققها إلا عبارة (قرأه وعلق عليه محمود شاكر). وهو منه موقف صائب، ومذهب صحيح؛ ذلك أن عبارة (قرأه) أدنى إلى التواضع وأقرب إلى سمت العلماء من الزهو بالتحقيق (انظر برنامج طبقات فحول الشعراء)[1].

وقد اعتمد محمد زينهم في تحيقه للكتاب على نسخة خطية وحيدة فريدة محفوظة في مكتبة دير الأسكوريال بإسبانيا تحت رقم 1747، وهي مكتوبة بخط أندلسي جلي واضح، وعدد أوراقها 92 ورقة ومقاسها 12,5 × 20,5 سم، في كل صفحة منها (21) سطرا، وفي كل سطر (11) كلمة في المتوسط، وأكثر ألفاظها مضبوطة بالشكل مع بعض التعليقات... ولا ندري على وجه التحديد متى نسخت، ومن قام بنسخها؛ إذ لم نجد إشارة إلى ذلك في خاتمة النسخة، ويبدو من خطها أنه قديم، وربما تكون منسوخة في القرن السادس أو السابع الهجري تقديرا. وقد بلغ عرضها على أصل المؤلف.

وعنها ميكرو فيلم في معهد إحياء المخطوطات العربية في القاهرة برقم 32 تاريخ[2]، كما صوّرت دار الكتب المصرية نسختين منها سنة 1949 وتوجد برقم 490 مصورات خارج الدار ورقم 19401 ح ميكرو فيلم رقم 50057.

وكتاب «أسماء شيوخ مالك بن أنس الأصبحي» ذكر في أسماء الكتب المخطوطة ص 78 وتاريخ الأدب العربي 278/3 ومعجم المؤلفين 61/9 وفهرسة مكتبة الأسكوريال (ميخائيل الغزيري) Michaclis Caziri Bibliotheca Africo - HISPANA ESCURIALENSIS 2/126, 167 N° 1742 Les MANUSCRITS ARABES DE L'ESCURIAL و 3/255-256 Ensayo Bio-Bibliográfico N° 241 P. 284

---

(1) مساجلات ــ د. عبده عبد العزيز قلقيله ص 183 مكتبة الأنجلو ــ القاهرة الطبعة الأولى 1990.

(2) فهرس المخطوطات المصورة 15/2.

ويسمى : «شيوخ مالك بن أنس ــ رحمه الله ــ الذين روى عنهم الحديث في كتابه الموطأ» في برنامج شيوخ الرعيني ص 55 كما يسمى :

«أسماء شيوخ مالكٍ المخرّج حديثُهم في هذا الكتاب ــ يقصد الموطأ» في الذيل والتكملة س 6 ص 129، وهو عند ــ الرعيني ــ في «سُفَيْر» وعند ـابن عبد الملك المراكشي ــ في «مجلد».

وقد ذكره المؤلف باسم : «أسماء شيوخ مالك بن أنس الذين روى عنهم الآثار المذكورة في كتاب التلخيص المستخرجة من موطأ مالك بن أنس رواية يحي بن يحيى الليثي القرطبي» وأحال إليه في مقدمة كتابه[3].

وأورد فيه أنسابهم وبلدانهم وعمن رووا، ومن روى عنهم مع مالك بن أنس ملتزما في ذلك الترتيب الألفبائي الأندلسي، وإن كان قد ابتدأ فيه بذكر مالك ابن أنس ــ رحمه الله ــ ونسبِه ومبلغ سِنّه ووقتِ وفاته وفضائله وثناءِ العلماء عليه.

ويقول عنه المرحوم الشيخ محمد محمود بن التلاميذ الشنقيطي : «هو كتاب جليل لا نظير له يُحتاج إليه ما وقفت عليه بالمشرق»[4].

وفيما يلي شيء من ملاحظاتنا على تحقيق هذا الكتاب. وسنكتفي بعرض بعض الأمثلة، حتى لا يطول حديثنا عن هذا التحقيق الذي يعج بالأخطاء الفادحة القاتلة في كل سطر من سطور الكتاب (الأرقام الأولى للصفحات والأخرى للسطور) :

1 ــ سقوط كثير من النصوص من الكتاب، وقد أخل ذلك بالمعنى في كثير من الأحيان، وسأضع هذا الساقط بين معقوفين، ويمكن تصنيفه إلى أربعة أقسام :

(ــ السقط بسبب العجلة في النسخ. وفيما يلي أمثلة لذلك :

ص 5/26 ــ 6 : «عن يحيى بن معين أنه [قال] : مالك بن أنس [ثقة، وهو أثبت في نافع بن أيوب] وعبيد الله بن عمر وليث بن سعد وغيرهم».

ص 5/28 ــ 7 : «سمعت يحيى بن سعيد القطان يقول : [لمامات] مالك

---

(3) انظر : ص 17 (ط)، ورقة 2 أ (خ).

(4) أسماء الكتب المخطوطة ص 78.

ابن أنس أخْرِجَتْ كُتبه فأصِيبَ فيها [قُنْدَاقٌ][5] عن ابن عمر ليس في الموطأ [منه] إلا حديث [ن]. [قال أبو جعفر : وسئل يحيى من الثبتُ في مالك في الحديث] فقال : القَعْنَبِي وهو عبد الله ومَعْن بن عيسى القزاز».

ص 2/45 ــ 3 : «قال عبادةُ بن الصَّامِت لابنه يا بُني [إنّك] لن تجدَ طَعْمَ حقيقة الإيمان حتى تَعْلَمَ أنّ ما أصابَكَ لم يكن ليخطئَكَ [وما اخطأك لم يكن ليُصيبك]».

ص 5/120 : «مات (أي محمد بن عبد الله بن المُنْكدر) سنة ثلاثين ومائة قال البَرقِي : وقيل سنة إحدى وثلاثين ومائة (وقال عمرو بن علي مات] في ولاية مروان بن محمد».

ص 7/21 : «قال أبو عمر النمَري : كان من فضلاء هذه الأمة وعُبّادها وفُقهائها وخِيَارِها، [كان أهل المدينة يقولون : إنه كان مُجاب الدعوة وكان مقلا وكان مع ذلك جواداً».

ص 5/148 : «وقال أبو زرعة الدمشقي : سمعت أحمد بن حنبل [يُسأَلُ] من أثبت الناس في نافع : [عبيد الله] أو مالكٌ أو أيوبُ ؟. فقدم عبيد الله بن عمر وفضله بلقاء سالم والقاسم».

ص 14/200 : «العلاء بن عبد الرحمن بن يعقوب أبو شِبْلِ الحُرَقِي مولاهم المدني [والحُرَقَةُ فَخِذ من جُهينة] روى عن ابن عُمر وابن عباس».

ص 10/224 : «ومحمد بن المنكدر التيمي وعن أبي نُعيم وهب بن كيسان [الأسدي] مولاهم [المدني] وغيرهم».

ص 16/249 : «كان يحيى بن سعيد قد ساءت حالُهُ وأصابه ضَيْقٌ شديدٌ وركبه [الدَّيْنُ] فبينما هو على ذلك إذ جاءه كتابُ أبي العباس».

2 ــ السقط بسبب «انتقال النظر في القراءة» أو «العبور من سطر إلى سطر»

---

(5) انظر في تفسير هذه الكلمة مقال : القنداق وألفاظ أخرى للمرحوم عبد الله كنون ص 137 ــ 140 ضمن كتاب «البحوث والمحاضرات» ــ مجمع اللغة العربية ــ القاهرة الدورة الثانية والثلاثون 1965 ــ 1966 الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية القاهرة 1386هـ ــ 1966م.

كما يسميه ابن خلكان[6]، وهو أن تقفز عين المحقق من كلمة إلى أخرى مثلها تماما في نفس السطر، أو في السطور التي بعده. ومن أمثلة ذلك ما جاء في : ص 7/36 : «وأطرق أبو إبراهيم وراقه ملكه لنفسه وخزنه لسانه». وهذا النص بصورته هذه غير مفهوم ؛ فإذا رجعنا إلى المخطوطة وجدناه كما يلي : «وأطْرَقَ **أبو إبراهيم** [عنه وعاد إلى ما كان فَعَلَهُ أولا من الإطراق والوجوه فأقصر الحكم (أي المستنصر) مُضْطرا وأعرض عن الإنْكار على **أبي إبراهيم**] وراقهُ مِلْكُهُ لنفسه وخَزْنُهُ لسانَه».

وهكذا ترى أن عين المحقق قد قفزت من كلمة «أبو ابراهيم الأولى» إلى كلمة : «أبي إبراهيم» الثانية، فحدث هذا الخرم الذي أخل بالمعنى. ومن المؤسف أن محقق الكتاب لم يفطن إلى ما فيه من خلل في هذا الموضع وغيره، على رفعة قدره ومكانته.

ومثل ذلك في ص 8/49 : «قال : نا عبد الله بن سعيد بن مَرْجَانة قال...».

ففي هذا النص جملة ساقطة بسبب انتقال النظر كذلك. والصواب كما جاء في المخطوطة : «قال : نا عبد الله بن **سعيد** [بن أبي هند عن إسماعيل بن أبي حكيم عن **سعيد**] بن مَرْجَانة قال...».

وهذه أمثلة أخرى وردت في :

ص8/75 : «وحكى أبو حاتم البُستي عن ابن معين **أنه قال عنه** : [ضعيفٌ ورُوى عن أحمد بن حنبل أنه قال : ليس بقوى الحديث. وروى عن أحمد أيضا **أنه قال عنه**] : ثقةٌ».

ص 15/79 : «ومالكٌ روى **عن داود بن الحصين** [عَنْ غَيْرِ عِكْرِمَة، وسُئل أبو زرعة الرازي **عن داود بن الحصين**] فقال : هولين».

ص 5/87 : «وهو أخو خالد بن **أسلم** [وكان والده أسلم] مولى عمر بن الخطاب من سبي عين التمْرِ ومن جِلة الموالي بالمدينة علماً ودينا وثقة».

ص 15/90 : «قال أبو رافع : فأمرني رسول الله ﷺ [أن أقْضِيَ الرجلَ

(6) وفيات الأعيان 182/4.

بَكْرَهُ، فقلتُ : لم أجد في الإبل إلا جملاً خيَاراً رُبَاعيّاً، فقال رسول الله ﷺ] أعطه إيّاهُ، فإن خيار النّاس أحسنهم قضاء»[7].

ص 11/102 : «وروى عن جماعة كثيرة من التابعين منهم... وعبد الحميد **ابن عبد الرحمن بن الحارث** [بن زيد بن الخطاب العَدَوِي ومحمد بن عبد الله ابن الحارث بن نَوْفَلٍ بن الحارث بن عبد المطلب الهاشمي وأبو بكر **بن عبد الرحمن ابن الحارث**] **بن** هشام المخزومي».

ص 5/111 : «وسألت أبا داود قلت : من كان أثبت في **الزهري** : [يونس بن يزيد أم عقيل ؟ قال : سألت يحيى، فقال لي : يونس بن يزيد أثبت من عقيل، وعقيل قد روى عن **الزهري**]، ولسنا ننظر إلى كثرة الرواية إنما ننظر إلى الضبط وحسن التأدية».

ص 19/111 : «وسمعت يحيى بن معين يقول : [مالك أحب إلي من عيينة ويونس ومعمر وعقيل يعني في الزهري ـــ وقد كان يونس وعقيل عالمين به **وسمعت يحيى بن معين يقول**] : معمر أثبت في الزهري من ابن عيينة».

ص 15/124 : «وأبي الحباب سعيد بن يسار الهاشمي **مولاهم المدني** [روى عنه أبو بكر محمد بن إسحاق بن يسار المطلبي والوليد بن كثير المخزومي **مولاهم المدني**] وغيرهما».

ص 4/131 : «وروى يزيد بن هارون عن شعبة أنه قال : محمد بن عمرو **أحب** [إلي من يحيى بن سعيد الأنصاري في الحديث. قال أبو عمر النَّمري : حسْبُك بهذا، ويحيى بن سعيد **أحد**] الأئمة الجلة».

ص 10/190 : «وذكر ابن الأعرابي عن عباس بن محمد الدورى عن يحيى ابن معين قال : عمرو بن أبي عمرو مولى المطلب ليس به بأس وليس بالقوي وقال **في موضع آخر** : [ليس بحُجة **وفي موضع آخر**] في حديثه ضَعف وعلقمة ابن أبي علقمة أوثق منه».

ص 14/195 : «وحكى محمد بن مسلمة عن مالك أن عامر بن عبد الله

---

(7) الموطأ (طبعة عبد الوهاب عبد اللطيف) ص 266 ـــ 267 رقم 827.

ابن الزبير كان يواصل في رمضان ثلاثا [**فقيل له ثلاثة أيام قال لاَ مَنْ يَقْوَى على ثلاثة أيام بل ثلاثا**] من الدهر يومين وليلة».

ص 13/207 : «كان سعيد (بن أبي سعيد المَقْبُرِي) من سكان المدينة وبها كانت وفاته في خلافة هشام بن عبد الملك سنة ثلاث وعشرين ومائة وقيل **توفي** [سنة خمس وعشرين وقيل سنة ست وعشرين ومائة وتوفي] **أبوه سعيد في خلافة عمر بن عبد العزيز**].

ص **15/297** : «**وكان يقال له المقبُري لأنه كان يسكن على المقبرة** [أبوه سعيد في خلافة عمر بن عبد العزيز».

ص 15/207 : «وكان يقال له المقبُري لأن كان يسكن على **المقبرة** [وفي المقبرة لغتان : **مَقْبُرَةٌ و**] مَقْبَرَةٌ بفتح الباء وبضمِّها».

ص 15/219 : «وقال ابن الأعرابي بن عباس قال : سمعت يحيى بن معين يقول : شريك بن عبد الله بن أبي نَمِر ليس بالقوي وفي موضع آخر **ليس به بأس** [وذكر عثمان الدارمي أنه سأل يحيى بن معين قال قلت فشريك بن أبي نَمِرٍ كيف حديثُهُ ؟ فقال : ليس به بأس وقال النسوي في التمييز : شريك بن عبد الله بن أبي نمِرٍ **ليس به بأس**] وقال أبو عمر النمري : كان صالح الحديث وهو في عِدَاد الشيوخ وليس به بأس».

ص 3/242 : «وقال ابن القاسم : حدثني **مالك عن يوسف بن يونس بن حِمَاس عن عمه عن أبي هريرة** [وكذلك قال ابن وهبٍ وابن بُكَيْر وابن نافعٍ وجماعةٌ سواهُمْ **مالك عن يوسف بن يونس بن حِمَاس عن عمه عن أبي هريرة**] وتابعه عن مالك مَعْنُ بن عيسى القزاز وعبد الله بن يوسف التنيسي».

3 ـــ السقط بسبب وجود كلام على الهامش سقط من الناسخ ونبه عليه في المتن بـ «علامة إلحاق» أو «علامة الإحالة»، ولم يتنبه إلى ذلك المحقق. وفيما يلي أمثلة لذلك :

ص 15/49 : «يقال (أي أيوب بن أبي تَمِيمَة السَّخْتياني) : شنه توفي [بطريق مكة راجعاً إلى البصرة في طاعون الجارف] سنة اثنتين وثلاثين ومائة».

ص 14/79 : «قال [علي أي ابن المديني] ما رُوي عن] عِكْرمة فَمُنْكَرُ الحديث».

ص 18/90 : «قال ﷺ : أيُّما إهَابٍ دُبِغَ فقد طَهُرَ [مالك عن زيد بن أسلم عن عبد الرحمن بن أبي سعيد الخدْري عن أبيه أن رسول الله ﷺ] قال : إذا كان أحدكم يُصلي فلا يَدَعْ أحداً يَمُرُّ بين يديْه ولْيَدْرَأْهُ مَا استطاع، فإن أَبى فليُقَاتِلْهُ فإنما هو شيطانٌ».

ص 1/93 : «قال النسائيُّ في التمييز : زيد بن أُنَيْسَة [ليس به بأس وذكر بعضهم عن أحمد بن حنبل أنه قال : زيد بن أُنَيْسَة] حديثه حسن».

ص 3/119 : «وإنا غيره فقال لِمَ [لم تحمل عن أبي الزبير]. فقال : خدعني شعبة...».

ص 15/139 : «واسم أبي مريم يسار السلمي مولاهم المدني [يقال : إنهم ثلاثة إخوة : مسلم ومحمد وعبد الله بنو أبي مريم ومسلم أعلاهم] وقد قيل : إنه ليس بأخيهما، فالله أعلم».

ص 1/147 : «وأبو [عبّاد] هشام بن سعد الهاشمي مولاهم المدني».

ص 15/148 : «حليف [عثمان بن] عُبيد الله القرشي التَّيمي».

ص 14/151 : «يقال سفيان بن عيينة بن أبي عمران الهلالي [وأحمد بن صالح وأبو حاتم والنسوي] وغيرهم زاد أحمد من خيَار عِبَاد الله الصالحين وفضلاء المسلمين وزاد ابن صالح رجل صالحٌ، وكان أسودَ».

ص 7/152 : «ولقد سمعته يوما [وهو يدعو في سجوده] يقول : اللهم لا تؤاخذني في تقصيري عن عبادتك».

ص 6/161 : «وقيل توفي سنة [اثنتين و] ثلاثين ومائة».

ص 3/163 : «أخرج له [البخاري و] مسلم وهو ثقة قاله يحيى وابن صالح وأبو حاتم».

ص 6/165 : «عبد الله [بن الفضل] بن العباس بن ربيعة بن الحارث».

4 ــ السقط بسبب ضياع ورقة من أصل المخطوط : وهذه الورقة تقع ما بين ص [9 أ] وص [9 ب] ولم يفطن إليها المحقق، فاختلطت أواخر ترجمة «إسماعيل بن أبي حَكِيم القرشي» بأوائل ترجمة «أيوب بن أبي تَمِيمَة السَّخْتَياني»، وقد حدث هذا السقط مرة واحدة في النص التالي :

ص 14/49 ــ 15 : «فلما قام بين يديه قال : اذْهَبْ فأنت حرٌّ لوجه الله [...] إبراهيم المعروف بابن عُلَيَّةَ وغَيْرُهم...». انظر : ورقة 9 [أ ــ ب] من المخطوط، وص 49 من المطبوع.

2 ــ التحريفات والتصحيفات : يضرب التحريف والتصحيف أطنابه في كل صفحة من صفحات هذا الكتاب، بل في كل سطر من سطوره، بطريقة جعلت النص مشوهاً غامضاً ولغزا من الألغاز، لا يزيد على أن يكون مخطوطة أخرى للكتاب. ومن أمثلة ذلك :

ص 3/17 : «وأبعد الأمور بمشيئته وتعذره» صوابه كما في المخطوطة : «وأنفذ الأمور بمشيئته وتقديره».

ص 4/17 : «وأثر منذه سيمتها محمد ﷺ». صوابه كما في المخطوطة : «وآثر هذه الأمة بنبيها محمد ﷺ».

ص 8/43 : «نا أبو حذيفة بن مروان بن معاوية الغزاوي». صوابه كما في المخطوطة : «نا أبو حُذَيْفَة بن مروان بن معاوية الفَزَازِي».

ص 13/49 ــ 14 : «فقال علي بن حسين عند ذلك لغلام له أبرة فلما أدع لي مكان فلما قام بين يديه ثال أذهب فأنت حِرلوجة الله». صوابه كما في المخطوطة : «فقال علي بن حسين عند ذلك لِغُلاَمٍ لَهُ أفْرَهَ غِلْمَانِهِ ادْع لي مُطَرِّفاً فلما قام بين يديه قال : اذْهَبْ فأنت حرّ لوجه الله».

ص 8/56 : «وكان ابن عون يحدثني بالحديث فأخذته عن، أيوب بخلابه» صوابه كما في المخطوطة : «وكان ابن عون يحدثني بالحديث فأُحَدِّثه عن أيوب بخِلاَفِهِ».

ص 19/58 : فسقطت الغدر من الجارية على الصبية فماتت». صوابه كما في المخطوطة : «فسقطتِ القِدْرُ من الجارية على الصّبية فماتت».

ص 10/113 : «هو يلح ليس بالقوى». صوابه كما في المخطوطة : «صُوَيْلحٌ ليس بالقوي».

ص 14/144 ــ 15 : «مرزوى بن أبي الهذيل». صوابه كما في المخطوطة : «مرزوق بن أبي النديل».

ص 4/115 : «وعلى رأسه المغفرة فلما تركه». صوابه كما في المخطوطة : «وعلى رأسه المِغْفَرُ فلما نَزَعَهُ».

ص 4/115 : «فتعلق بأستار الكعبة». صوابه كما في المخطوطة : «مُتَعلقٌ بأستار الكعبة».

ص 12/116 : «ومد عمره أيوب السَّختياني». صوابه كما في المخطوطة : «وقد غمزَهُ أيوب السَّخْتَيَاني».

ص 11/117 : «علي بن الحسن السختياني» صوابه كما في المخطوطة : « علي بن الحسن المِيْسِنْجَاني».

ص 19/117 : «عمن كان تدليس». صوابه كما في المخطوطة : «عمن كان يُدلس».

ص 1/124 : «فقالت يصلي في الخمار والدرع السايغ إذا غيب ظهور قدمها». صوابه كما في المخطوطة : «فقالت تصلي في الخمار والدرع السابغ الذي يُغِيِّبُ ظهور قَدَمَيْهَا».

ص 18/140 : «توفي ابن ميسرة سنة خمس ومائة سنة». صوابه كما في المخطوطة : «لا يوجد من مسيرة خمسمائة سنة».

ص 21/144 : «أنت أسن فبدأ قط حتى قدم نافعا». صوابه كما في المخطوطة : «أنت أسَن فتدافعا حتى قدما نافعاً».

ص 3/145 : «ولكل طبقة منها متربة». صوابه كما في المخطوطة : «ولكل طبقة منها مزية».

ص 10/146 : «برد بن سيار الدمشقي». صوابه كما في المخطوطة : «برد بن سِنان الدمشقي».

ص 12/146 : «عبد العزيز بن أبي داود». صوابه كما في المخطوطة : «عبد العزيز بن أبي رَوّادٍ».

ص 12/146 : «سليمان بن ساحق». صوابه كما في المخطوطة : «سليمان بن مُساحق».

ص 15/146 : «وهو الأشبه عندهما». صوابه كما في المخطوطة : «وهو الأشبهُ عندي بهما».

ص 17/146 : «عبيد الله بن الأحسن». صوابه كما في المخطوطة : «عبيد الله بن الأَخْنَسِ».

ص 18/146 : «علي بن الحكم الثناني» صوابه كما في المخطوطة : « علي بن الحكم البُناني».

ص 7/169 : «وقد قيل فس سنة إحدى وثلاثين ومائة». صوابه كما في المخطوطة : «وقد قيل توفي سنة إحدى وثلاثين ومائة».

ص 8/169 : «مات بالمدينة فجأة في عشية ليلة الجمعة لتسع عشرة»، صوابه كما في المخطوطة : «مات بالمدينة فُجْأَةً في مُغْتَسَلِهِ ليلة الجمعة لسبع عَشْرَةَ».

ص 13/169 ــ 14 : «فجلس أمير المؤمنين أهل أن يعاد منه العلم». صوابه كما في المخطوطة : «مَجْلس أمير المؤمنين أهلٌ أن يُفَادَ منه العلم».

ص 3/170 : «قد مانع مالك على روايته جماعة». صوابه كما في المخطوطة : «قد تَابَعَ مَالِكاً على روايته جماعة».

ص 5/170 ــ 6 : «جابر بن عتبة الأنصاري المغاوري». صوابه كما في المخطوطة : «جابر بن عتيك الأنصاري المُعَاوي».

ص 8/170 : «عبيد بن الحارث بن عتبة». صوابه كما في المخطوطة : «عتيك بن الحارث بن عتيك».

ص 12/170 : «عبد الرحمن بن أبي حبيش». صوابه كما في المخطوطة : «عبد الرحمن بن أبي حسين».

ص 10/189 : «وإن كان البياض وأيله عند إنسان عينها». صوابه كما في المخطوطة : «وإن كان البياض زائلاً عن إنسان عينها».

ص 16/190 : «بعض الأماكن». صوابه كما في المخطوطة : «بعض الإنكار».

ص 17/190 : «تكلم على روايته نظير إسقاطها لها». صوابه كما في المخطوطة : «تُكَلِّمَ في روايته بغيرِ إسقاطٍ لها».

ص 6/191 ــ 7 : «تيم بن عبد عمرو الأنصاري الهادي المدني». صوابه كما في المخطوطة: «تميم بن عبد عمرو الأنصاري المازني المدني».

ص 8/194 : «لا قايس لك أشياء». صوابه كما في المخطوطة : «لأتأهَّبن لك أهْبَتَكَ».

ص 15/194 : «أقسمها في بيويات الأنصار ولا تعطيتما جار فامنها دوهما جاء في سمعت الله يقول». صوابه كما في المخطوطة : «اقسِمْها في بيوتات الأنصار ولا تُعْط يتيماً حارثاً منها درهماً فإنني سمعتُ الله يقول».

ص 6/212 : «كان الناس يجيئون إليه والانفراد». صوابه كما في المخطوطة : «كان الناس يُحبون الخَلْوَة والانفراد».

ص 12/212 : «عندي فوق سمي». صوابه كما في المخطوطة : «عندك فوق سُمَيٍّ».

ص 1/213 : «وأبي عبيد حي المذجي». صوابه كما في المخطوطة : «وأبي عبيد حُيَيٍّ المَذْحجي».

ص 1/214 : «عبد العزيز بن محمد الراوري»، صوابه كما في المخطوطة : «عبد العزيز بن محمد الدراوردي».

ص 5/215 : «سمعت عن أبي صالح». صوابه كما في المخطوطة : «سُمَيٌّ عن أبي صالح».

6/250 : «وجب له مسألة». صوابه كما في المخطوطة : «وَجَبَ له هناك».

ص 10/250 : «ما عينت منها دينارا». صوابه كما في المخطوطة : «ما غَيَّبْت منها ديناراً».

ص 12/252 : «خالد بن مروان بن أبي كرب». صوابه كما في المخطوطة : «خالد بن مَعْدَانَ بن أبي كربٍ».

ص 8/253 : «وكان من أحرم حصون المدينة» صوابه كما في المخطوطة : «وكان من أحْرَزِ حصون المدينة».

3 ــ التصرف في النص بإضافة كلمات، أو عبارات في صلب النص دون الإشارة، أو التنبيه على أنها إضافة منه حتى لا يتوهم متوهم أنها موجودة في الأصل، مما يتنافى مع أصول التحقيق، ويمكن أن نورد نماذج من ذلك لبعض الإضافات التي لم ترد في النص على النحو التالي :

ص 6/26 أضاف (وهو الثورى) بين مالك بن أنس» و«عبيد الله بن عمر».

ص 19/66 ــ 20 أضاف (الحديث الطويل يعني حديث جابر في الحج. قلت ليحيى مجالد بن سعيد وجعفر بن محمد) بين (جعفر بن محمد) و«قال مُجالد».

ص 10/67 ــ 12 أضاف (وقال بن أبي الشافعي وبن معين وأبو حاتم الرازي والنسوي وغيرهم، زاد أبو حاتم لا يسئل عن مثله) بين «لا يسأل عن مثله» و«قال ابن أبي حاتم الرازي».

ص 4/72 أضاف (ابن) بين «سمعهُ من» و«ثابتٍ».

ص 4/82 أضاف (وكان أعلم منهما) «وكان أعلم منه» و«كان ربيعة».

ص 12/112 أضاف (يقولون سفيان بن عيينة أثبت الناس) بين «بعض الناس» و«يقولون».

ص 11/125 ــ 12 أضاف (وليس فيما دون خمسين أواق من الفد وصدقة) بين «من التمر صدقة» و«وليس فيما دون خمس».

ص 13/132 ــ 14 أضاف (وهو ثقة قال يحيى بن معين وغيره» بين «وغيره» و«روى».

ص 20/163 أضاف (المدني القاضي من بني مالك بن النجار) بين «بن النجار» و«قاله الواقدي».

ص 1/171 أضاف (روى عن نافع بن جبير بن مطعم بن عدي القرشي وطاووس بن) بين «طاوس بن» و«كيسان».

ص 7/179 ــ 8 أضاف (الرازي نا صالح بن أحمد) بين «بن أحمد» و «بن حنبل».

ص 2/191 ــ 3 أضاف (ثقة وسئل عنه أبو حاتم الرازي فقال لا بأس به روى عنه مالك و) بين «فقال مدني» و«ليس به بأس».

ص 12/191 ــ 13 أضاف (ويحيى بن أبي كثير وأيوب بن أبي تميمة) بين العمري و«عبد الملك».

ص 15/200 ــ 16، ص 1/201 : «أضاف (روى عن نافع بن جبير بن مطعم القرشي وغيرهم. روى عنه الضحاك بن عثمان القرشي الأسدي الحزامي وقال ابن أبي حاتم سألت أبي عن عمارة بن عبد الله بن صياد عن سعيد بن المسيب أنه سمعه) بين «فَخِذ من جُهينة» و«روى عن ابن عُمر وابن عباس».

ص 5/202 ــ 7 أضاف (العلاء بن عبد الرحمن هذا مسلم أو غيره. وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل قال أبي : العلاء بن عبد الرحمن ثقة لم نسم أحدا ذكر العلاء بسوء قال عبد الله وسألت عن) بين «أخرج عن» و«العلاء بن عبد الرحمن».

ص 6/216 ــ 7 أضاف (وعباد بن أبي صالح) بين «سهيل بن أبي صلاح» و«ثبتاً».

4 ــ «بياضات مزعومة» وقد تسبب سوء فهم النص في زعم المحقق بوجود بياضات فيه. ومن أمثلة ذلك :

ص 15/84 : «ودخل رسول الله ﷺ والبُرْمَةُ تَفُورُ بِلَحْمٍ (... ...) فقال رسول الله ﷺ : أَلَمْ أَرَ بُرْمَةً فيها لَحْمٌ ؟ فقيلَ : بلى يا رسول الله ولكن ذلك لحمٌ تُصُدِّق به على بَرِيرَةَ وأنت لا تأكل الصدقَةَ، فقال رسول الله ﷺ : هو عليها صدقة»[8]. وتكملة البياض المزعوم كما ورد في المخطوطة : «فَقُرِّبَ إليه خُبْزٌ وأُدْمٌ من أُدْمِ البيت».

ص 19/114 : «روى مالك عن ابن شهاب عن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ قال : (...) غَضبُوا ولا تَدَابَرُوا ولا تَحَاسَدُوا وكُونُوا عباد الله إخواناً ولا يحل لمسلم أن يَهْجُرَ أخاه فوق ثلاث ليالٍ». وتكملة البياض المزعوم كما ورد في المخطوطة : «لا تَبَا».

(8) الموطأ ص 562 (عبد الباقي).



مطلب عتق

وعطاء ومسلم ابن يسار والملائي وسعيد بن عبد الله العوفي
وابن مرجانة وغيرهم روى عنه يحيى بن سعيد بن قيس [illegible]
نظارية وعبد الله بن سعيد بن ابي هند والضحاك بن عثمان
الحزامي وغيرهم . وقال ابن ابي حاتم سئل ابي عن اسمعيل
بن ابي حكيم فقال يكتب حديثه كان عاملا لعمر بن عبد العزيز
اخرج لاسمعيل بن ابي حكيم مسلم وموطاه [illegible]
[illegible] وقال ابو عمر النمري اسمعيل بن ابي حكيم
سكن المدينة وكان فاضلا ثقة [illegible] جماعة
اهل العلم . روى مالك عن اسمعيل بن ابي حكيم عن عبيدة
بن سفين الحضرمي عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم قال اكل كل ذي ناب من السباع حرام قال مالك وهذا
الامر عندنا . وخرج عبد الله بن علي بن الجارود [illegible]
[illegible]
قال نا عبد الله بن سعيد بن ابي هند عن اسمعيل بن ابي حكيم
عن سعيد بن مرجانة قال سمعت ابا هريرة يقول قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم من اعتق رقبة مؤمنة اعتق
الله بكل ارب منها اربا منه من النار حتى انه ليعتق باليد
اليد وبالرجل الرجل وبالفرج الفرج . فقال علي بن حسين
اانت سمعت هذا من ابي هريرة قال نعم فقال علي بن
حسين عند ذلك لغلام له افره غلمانه ادع لي مطرفا فلما
قام بين يديه قال اذهب فانت حر لوجه الله

9

[illegible]
ثمان وثلاثين ومائة وهو ابن ثلاث وستين سنة وقال
ابن ابي خيثمة [illegible] احمد بن حنبل قال [illegible]
مات ايوب في الطاعون سنة احدى وثلاثين ومائة وقال
ابن ابي خيثمة ايضا سمعت [illegible] يقول مات ايوب
في اخر الطاعون سنة احدى وثلاثين ومائة . قال ابو جعفر
العقيلي [illegible]
امام اهل البصرة في عصره . وقال ابو القاسم [illegible]
كان من عباد الناس وخيارهم [illegible] وقال
ابو عمر النمري كان احد ائمة الجماعة في الحديث والامامة
والاستقامة وكان من علماء العلماء وحفاظهم وخيارهم
اخرج له البخاري ومسلم وموطاه [illegible]
[illegible]

5 ــ «الزيادة القَلِقة» : وهي أن يَبْدُوَ في النص شيء في غير موضعه حتى إذا ما تأمله المرء تبيَّن له أن ناسخا جاهلاً قد أدخل اللحق الموجود بحاشية الأصل في غير موضعه من النص[9]. ومن أمثلة ذلك ما ورد في :

ص 4/188 ــ 5 : «وكان لعمرو بن الحارث هذا معرفة بالفقه والحديث والكتابة والأدب والأشعار، وكان من أحسن الناس حظا، **ولم يكن له نظير في الحفظ** [في] **زمانه**، أخرج له البخاري ومسلم، وهو ثقة قاله يحيى وابن صالح وأبو زرعة والنسوي وأبو عمر النمري وغيرهم، وقال ابن أبي حاتم الرازي : سئل أبي عن عمرو بن الحارث، فقال : كان أحفظ الناس في **زمانه**».

فإنه مما لاشك فيه أن عبارة «ولم يكن له نظير في الحفظ في زمانه» وهي التي وضعنا تحتها خطاً في النص ــ كانت قد سقطت من نسخة الأصل، بسبب انتقال النظر، ثم ألحقها كاتب هذا الأصل بعد المراجعة على حاشية نسخته، مبيّنا وضعها من النص بعلامة الإلحاق، ولكن المحقق الدكتور زينهم وضع هذا النص في غير موضعه، فاختل نسخ الكلام. وصواب ترتيب عبارات النص كما في المخطوط : «وكان لعمرو بن الحارث هذا معرفة بالفقه والحديث والكتابة والأدب والأشعار، وكان من أحسن حظا. أخرج له البخاري ومسلم... ... وقال ابن أبي حاتم أبي حاتم الرازي : سئل أبي عن عمرو بن الحارث، فقال : كان أحفظ الناس في **زمانه ولم يكن له نظير في الحفظ في زمانه**».

6 ــ عدم مقابلة النصوص بمصادرها المنقولة عنها، وهو مما يستهين به الدكتور محمد زينهم تماما، فيقع لذلك في سلسلة طويلة من الأخطاء والتعريفات. ومن أمثلة ذلك ما ورد في (ص 8/97 ــ 11) قال الحافظ أبو عبد الله بن خَلَفُون : «هكذا روى يحي بن يحيى الأندلسي هذا الحديث عن مالك على الثبابي تقديم إحدى اللفظتين وتابعه يحيى بن بكير وغيره وروته طائفة عن مالك على القطيع بلا شك». وصواب هذا النص بعد مقابلتنا إياه بكتاب «ملء العيبة» لابن رشيد السبتي (254/5) هكذا : «قال الحافظ أبو عبد الله بن خَلَفُونَ : هكذا روى يحيى بن يحيى الأندلسي هذا الحديث عن مالك، على الشك في تقديم إحدى

(9) مناهج تحقيق التراث بين القدامى والمحدثين ــ د. رمضان عبد التواب ص 158.

اللفظتين، وتابعه يحيى بن بُكَير وغيره، وروته طائفة عن مالك، على القطْعِ بلا شك».

7 ـــ تحريفات كثيرة وأخطاء قاتلة لا تحصى، وقعت في الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة والأبيات الشعرية، لم يفطن إليها المحقق، و لم يحاول أن يكشف عنها في مظانها في المصحف وكتب الحديث ودواوين الشعراء.

(فمن الآيات القرآنية ما جاء في :

ص 12/93 : «وإذا أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم». صوابها : ﴿وإذ أخذ رَبُّكَ من بَنِي آدَمَ من ظُهُورِهِم ذُرِّيَتَهُمْ﴾ (الأعراف 172/7).

ص 16/194 ـــ 17 : «إنَّ بيوتنا عورة وما بيتي بعورة إن يريدون إلا قرارا». صوابها : ﴿إن بُيُوتنا عَوْرَة وما هي بعَوْرَةٍ إنْ يُرِيدُونَ إلاَّ فِراراً﴾ (الأحزاب 13/33).

8 ـــ ومن الأحاديث ما جاء في :

ص 12/62 : «... عن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ عليه وسلم قال اللهم بارك لهم في مكيالهم وبأو لم لهم في ضياعهم وغيرهم، يعني أهل المدينة». صوابه كما في المخطوطة : «... عن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ قال : اللهم بارك لهم في مِكْيَالِهِمْ، وبَارِكْ لهم في صَاعِهِمْ ومُدِّهِمْ يعني أهل المدينة»[10].

ص 80/ 12 ـــ 14 : «... عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ نهى عن المراثبة والمحافلة والمراثبة أشيرا الثمر في رؤوس النخل والمحافلة كراء الأرض بالحيطة». صوابه كما في المخطوطة : «... عن أبي سعيد الخُدري أن رسول الله ﷺ نهى عن المُزَابَنَةِ والمُحَاقَلَةِ. والمزابَنَةُ : اشتراء الثَّمَرِ بالتَّمْرِ في رؤوس النخل. والمحاقَلَةُ : كراء الأرض بالحِنْطَةِ»[11].

ص 2/91 : «مالك عن زيد بن أسلَمَ عن نجيد الأنصاري ثم الحارثي عن جدته أن رسول الله ﷺ قال رُدُّوا السائل ولو تكلف نحرف»، صوابه كما في

(10) الموطأ (طبعة محمد فؤاد عبد الباقي) ص 884 ـــ 885.

(11) الموطأ (طبعة عبد الوهاب عبد اللطيف) ص 251 رقم 780.

المخطوطة : «مالك عن زيد بن أسلم عن بُجَيْد الأنصاري ثم الحارثي عن جدّته أن رسول الله ﷺ قال : رُدُّوا السائل ولو بِظِلْفٍ مُحْرِقٍ»[12].

ص 14/99 ـــ 15 : «...عن عائشة أم المؤمنين عن النبي ﷺ قال من تدر أن يطيع الله فليطعه ومن تدر أن يقضي الله فلا يقضه». صوابه كما في المخطوطة : «... عن عائشة أم المؤمنين عن النبي ﷺ قال : من نَذَرَ أن يطيعَ الله فليطعه، ومن نَذَرَ أن يَعْصِيَ الله فلا يَعْصِهِ»[13].

ص 18/134 ـــ 19 : «.. عن محمد بن أبي بكر الثقفي أنه سأل أنس بن مالك وهما عاديان من مِنى إلى عرفة كيف كنتم تصنعون في هذا اليوم مع رسول الله قال كان يهمل المهمل مثل فلا تنكر عليه ويكير المنكير فلا ينكر عليه». صوابه كما في المخطوطة : «... عن محمد بن أبي بكر الثقفي أنه سأل أنس بن مالك وهما غاديان من منى إلى عرفة : كيف كنتم تصنعون في هذا اليوم مع رسول الله ﷺ ؟ قال : كان يُهِلُ المهل منا فلا ينكِرُ عليه، ويُكبر المكبرُ فلا يُنْكَرُ عليه».

ص 12/139 : «... عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال الدنير بالدنير والدرهم بالدرهم لا يصل بينهما»، صوابه كما في المخطوطة : «الدينار بالدينار والدرهم بالدرهم لا فضل بينهما»[14]

ص 17/140 ـــ 18 : «... عن أبي هريرة أنه قال نساء كما سيئات على باب مايلات مميلات لا يدخلن الجنة ولا يحدق فجمعا وزيجها، توفي ابن مسيرة سنة خمس ومائة سنة». صوابه كما في المخطوطة : «... عن أبي هريرة أنه قال : نساءٌ كاسياتٌ عارياتٌ مائلاتٌ مُمِيْلاَتٌ لا يَدْخُلْنَ الجنةَ وَلاَ يَجِدْنَ رِيحَها وريحُها يوجد من مسيرة خمسمائة سنةٍ»[15].

ص 4/142 : «... عن ابن عباس قال : قال رسول الله ﷺ : لا ينظر الله إلى رجلٍ أتى رجلا أو إمراة في الدين». صوابه كما في المخطوطة : «... عن

(12) المصدر السابق ص 301 رقم 933.

(13) نفسه ص 240 رقم 351.

(14) الموطأ (طبعة عبد الوهاب عبد اللطيف) ص 263 رقم 816.

(15) الموطأ (ط بيروت) ص 793.

ابن عباس قال : قال رسول الله ﷺ : لا ينظر الله إلى رجلٍ أتى رجلاً أو امرأةً في الدُبُرِ».

ص 14/216 : «... عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قضى باليمين مع الشاميين». صوابه كما في المخطوطة : «... عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قضى باليمين مع الشاهد».

ص 15/250 ـــ 17 : «... عن عمر بن الخطاب أن رسول الله ﷺ قال الأعمال بالنية ولكل أمرىء ما نوى ممن كانت متجرته إلى الله ورسوله فمتجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت متجرته لدينا يصيبها أول أمراة فيتزوجها فهجرته إلى بابها إليه»، صوابه كما في المخطوطة : «الأعمال بالنيّة، ولكل امرىء ما نوى، فمن كانت هِجْرَتُهُ إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هِجْرَتُهُ لِدُنْيَا يُصِيبُهَا، أو امرأةٍ يتزوجها، فهجرته إلى ما هاجر إليه»[16].

2 ـــ ومن الأبيات الشعرية ما ورد في :

ص 15/89 ـــ 16 :

1 ـــ خليلي أبا حفص هل أنت مخيري أبي الحق أن أقضى وبدر ابن

صوابه كما في المخطوطة : (من الطويل).

1 ـــ خليلي أبا حَفْصٍ هل أنتَ مُخَبِّرِي أفي الحقِّ أن أقْصَى ويُدْنَى ابنُ أسْلَمَا

ص 1/95 ـــ 2 :

1 ـــ يأيها القارى المرجى غما منه هذا وما قط إني فرجلا بنى

صوابه كما في المخطوطة : (من البسيط).

1 ـــ يا أيّها القارىء المُرْخي عِمَامَتَهُ هذَا زَمَانُكَ إني قَدْ خَلاَ زَمَنِي

ص 5/95 ـــ 6.

1 ـــ أبلغ خليف إ اء إن كنت لا فيه أنا الذي الباب محبوسون في قرن

صوابه كما في المخطوطة : (من البسيط).

---

(16) الموطأ (ط القاهرة) ص 312 رقم 983.

1 ــ أَبْلِغْ خَلِيفَتَنَا إن كُنْتَ لاَقِيَهُ   أَنَّا لَدَى البابِ محبوسُون في قَرَنِ

صوابه كما في المخطوطة : (من البسيط)

1 ــ أَبْلِغْ خَلِيفَتَنَا إن كُنْتَ لاَقِيَهُ   أَنَّا لَدَى البابِ محبوسُونَ في قَرَنِ

ص 17/169 ــ 18 : «قال علي بن الجون :

2 ــ وسار يسيره العمرين فينا   يعدل في الحكومة واقتضاد»

صوابه كما في المخطوطة : «قال علي بن الجَوْن : (من الوافر).

2 ــ وسار بِسِيرَةِ العُمَرَيْنِ فينا   بِعَدْلٍ في الحكومة واقْتِصَادِ»

8 ــ عدم إدراكه للأوزان الشعرية أو لموسيقى الشعر جعله يكتب بعض الأبيات على هيئة النثر، مع مجموعة كثيرة من الأخطاء التي لا تحصى، ومما يُسْتَغْرَبُ له هنا أن المحقق لم يلتفت إلى عبارة (ومما ينشد). ومن ذلك :

ص 17/106 ــ 20 : «ومما ينشد لابن شهاب الزهري يخاطب أخاه عبد الله وقيل قالها لعبد الله بن عبد الملك بن مروان : أقول لعبد الله يوم لقيته وقد شد اخلاس المطي شرفا تتبع خيابا الأرض وأدع مكيلها العلا يوما أن تجأت فنزرعها». صوابه كما في المخطوطة : «**ومما يُنْشَدُ** لابن شهاب الزهري يخاطب أخاه عبد الله وقيل : قالها لعبد الله بن عبد الملك بن مروان : (من الطويل).

1 ــ أقول لعبد الله يوم لقيته   وقد شد أَحْلاَسَ المَطِي مُشَرِّقاً

2 ــ تَتَبَّعْ خَبَايا الأرض وآدْع مَلِيكها   لَعَلَّكَ يوماً أن تُجازَ فَتُرْزَقا

9 ــ وقد أداه جهله بقراءة الأشعار ومعرفة الأوزان الشعرية أن يتخفف من بعض هذه الأشعار فيحذفها من المتن عمداً. ومن أمثلة ذلك :

ص 8/36 : «... وأنشد متمثلا : (من الكامل).

1 ــ يأبى الجَوَابَ فما يُرَاجَعُ هَيْبَةً   والسائلون نَوَاكِسُ الأذْقَانِ

2 ــ هَدْي العليم وعزّ سلطان التُّقَى   فهو المُطَاعُ وليس ذا سلطانِ

ثم قال فيمن قيل..» والبيتان فيحيلة الأولياء 318/6 ــ 319 وترتيب المدارك (طبعة بيروت) 167/1.

ص 12/36 : «... عبد الله بن المبارك يقول فيه : (من الطويل)

1 ــ صَمُوتٌ إذَا مَا الصمتُ زَيَنَ أهلَهُ   وَفَتَّاقُ أَبْكَارِ الكَلامِ المُخَتَّمِ

2 ــ وَعى مَا وَعَى القُرآنِ من كُلِّ حِكْمَةٍ وَسِيطَت لَهُ الآدابُ باللَّحْمِ والدَّمِ

فقال له أبو إبراهيم...» والبيتان في ديوانه ق 38 ص 61.

10 ــ ليست لديه الخبرة بالأساليب القرآنية، ولذلك فاته تخريج كثير من الآيات التي تبدو كأنها نَثْرٌ عاديٌّ في النص. ومن أمثلة ذلك :

ص 16/194 ــ 17 : «وروى أنه دفع إلى رجل ثلاثين ألف درهم وقال أقسمها في بيوتات الأنصار ولا تعطيتما جارفا منها دو مما جاء في سمعت الله يقول إنهم قالوا بيوتنا عورة وما بيتي بعورة إن يريدون إلا قراراً وهم الذين أدخلوا على قومي يوم الحَرَّة». صوابه كما في المخطوطة : «ورُوي أنه (أي عامر بن عبد الله بن الزبير) دفع إلى رجل ثلاثين ألف درهم، وقال : اقسِمْها في بيوتات الأنصار ولا تُعْطِ يَتيماً حَارِثاً منها درهماً، فإني سمعت الله يقول : إنهم قالوا : ﴿بُيُوتنا عَوْرَة وما هي بعَوْرَةٍ إنْ يُرِيدُونَ إلاَّ فِرَاراً﴾ (الأحزاب 13/33) وهم الذين أدخلوا على قومي يوم الحَرَّة».

11 ــ أخطاء في أسماء الكتب التي ينقل منها المؤلف. ومن ذلك : ص 1/93، 7/94، 11/126، 5/163، 17/178، 3/196، 3/202، 11/215، 13/221، 1/240، 11/240، 4/242، 6/243، 6/247 : «وقال النسوي في التميز» صوابه كما في المخطوطة : «وقال النسوي في **التمييز**».

ص 14/108 : «وقد ذكرته في كتاب رفع **البخاري** في أسماء من تكلم فيه من رجال البخاري». صوابه كما في المخطوطة : «وقد ذكرته في كتاب رفع **التَّماري** في أسماء من تُكلِّمَ فيه من رجال البخاري»[17].

12 ــ متابعة المحقق الهَمْزات في رسمها القديم في المخطوطة، والذي تعارف عليه المحققون في العصر الحاضر أن تكتب هذه الهَمْزات بالطريقة الإملائية الحديثة، ومن ذلك :

---

(17) ذكره ابن خلفون بهذا الاسم وأحال إليه في كتابه أسماء شيوخ مالك بن أنس (خ) ورقة 33 أ، (ط) ص 14/108 ويسمى : «رفع التَّماري فيمن تُكلِّمَ فيه من رجال البخاري» في الذيل والتكملة س 6 ص 130 وبرنامج شيوخ الرعيني ص 55، وهو ــ عند ابن عبد الملك المراكشي في «مجلد»، وعند ــ الرعيني ــ في «سفر».

ص 4/27، 10/103، 10/108، 20/113، 11/123، 8/124، 2/144، 4/146، 9/156، 9/205، 8/208، 11/208، 20/208، 17/210، 14/238 : «ابن أبي ذيب» صوابه : «ابن أبي ذئب».

ص 2/33 : «عبد الله بن نافع الصَّايغ». صوابه : «عبد الله بن نافع الصائغ»

ص 3/45 : «حتى تعْلَمَ أنَّ ما أصَابَكَ لم يكن ليخطيك». صوابه : «حتى تعلَمَ أنَّ ما أصَابَكَ لم يكن لِيُخْطِئكَ».

ص 10/74 : «اخْتُلِفَ في ولاية». صوابه : «اخْتُلفَ في ولائِهِ».

ص 11/81، 11/102، 1/102، 1/107، 4/156، 1/174، 5/201، 4/235 ــ 5، 12/244 : «السايب» صوابه : «السائب».

ص 10/110 : «كان سماعه مع الولاة إملا من الزهري عليهم». صوابه : «كان سماعه مع الولاة إملاء من الزهري عليهم».

ص 17/121، 9/122، 20/126، 13/143، 9/196، 1/197، 6/222، 13/243، 7/253 «عايشة». صوابه : «عائشة».

ص 7/148 : «من يجترى على أيوب». صوابه : «مَنْ يَجْتَرِىءُ على أيوب».

ص 6/164 : «أبو الصلت زايدة بن قدامة الثقفي». صوابه : «أبو الصلت زائدة بن قدامة الثقفي».

ص 9/222 : «يحيى بن زكريا بن أبي زايده». صوابه «يحيى بن زكرياء بن أبي زائدة»، وانظر كذلك : 6/201.

ص 13/183 : «عبد الكريم صاحب سنةٍ وسالم مرجى». صوابه : «عبد الكريم صاحب سنةٍ وسالمٌ مُرْجِىءٌ».

ص 2/195 : «فسمع عامر بن عبد الله بن الزبير دعاه». صوابه «فسمع عامر بن عبد الله بن الزبير دعاءه».

ص 3/208 : «عطاء بن مينا». صوابه : «عطاء بن مِينَاءَ».

ص 3/250 : «كأني أنظر إليها صفرا»، صوابه : «كأني أنظر إليها صَفْرَاءَ».

13 ــ أما أخطاؤه في وضع الهمزة فوق الألف أو تحتها فحدّث عنها ولا حَرَج. ومن أمثلة ذلك :

ص 4/19 : «حِمْير بن سبأ». صوابه : «حمير بن سبإ».

ص 10/29 : «إدركت أقواما صالحين». صوابه «أدركت أقواما صالحين».

ص 5/99 : «عامل إيلة». صوابه : «عامل أَيْلَةَ»

ص 21/107 : «يونس بن يزيد الإيلي». صوابه : يونس بن يزيد الأَيْلِي».

ص 14/132 : «محمد بن أبي إمامة». صوابه : «محمد بن أبي أمامة».

13/136 : «إدرك عبد الله بن عمرو». صوابه : «أدرك عبد الله بن عمرو».

ص 7/143 : «إن ابن عمر إصابه في غزاته». صوابه «إن ابن عمر أصابه في غزاته».

ص 2/145 : «وإصحابه الذين أخذوا عنه». صوابه : «وأصحابه الذين أخذوا عنه».

14 ـــ كما أنه لا يميز بين الهمزة في حالتي الوصل أو القطع. ومن ذلك :

ص 6/36 : «فأنبعث معه أبو إبراهيم». صوابه : «فآنبعث معه أبو إبراهيم».

ص 6/50 : «وإذا إختلف أيوب وابن عون». صوابه : «وإذا آختَلَفَ أيوب وابن عون».

ص 4/56 : «وأشدهم أتباعا للسنة». صوابه : «وأشدهم آتِّباعاً للسنة».

ص 6/56 : «لما مات محمد بن سيرين أغتممت عليه غما شديدا». صوابه : «لما مات محمد بن سيرين آغْتَمَمْتُ عليه غَمّاً شديداً».

ص 14/119 : «فأغفر لي ما قدمت وأخرت». صوابه : «فآغفر لي ما قدمت وأخرت».

ص 18/194 : «فأستنفقها محمد بن المنكدر». صوابه : «فآسْتَنْفَقَهَا محمد بن المنكدر».

ص 9/249 : «فكان أول من أستقبله جنازة». صوابه : «فكان أول ما آسْتَقْبَلَتهُ جنازةٌ».

15 ـــ أخطاء نحوية : لم يسلم النص من بعض الأخطاء النحوية التي وقعت به. ومن ذلك :

ص 14/137 : «فلم يوصي بهما إلى أحد». صوابه : «فلم يُوص بهما إلى أحد».

ص 2/40 : «وذكر ابن أبي حاتم أنه سأل عنه أبيك». صوابه : «وذكر ابن أبي حاتم أنه سأل عنه أباه».

ص 4/67 : «لم يروى مالك». صوابه : لم يَرْوِ مالك».

ص 12/73 : «تناول رجل حميد الطويل». صوابه : «تناول رجل حميداً الطويل».

ص 16/79 : «ولولا أن مالك روى عنه لترك حديثة». صوابه : «ولو أن مالك روى عنه لترك حديثه». صوابه : «ولولا أن مالكاً رَوَى عنه لتُرِكَ حديثُهُ».

ص 19/83 : «سمعت مالك يقول :». صوبه : «سمعت مالكاً يقول :». صوابه : «سمعت مالكاً يقول :».

ص 19/92 : «سمعت رجل من حران». صوابه : «سمعت رجُلاً من حرَّان».

ص 1/110 : «وأن مالك عرض». صوابه : «وأن مالكاً عَرَضَ».

ص 11/111 : «وذكرنا مالك». صوابه : «وذكرنا مالكاً».

ص 17/114 : «أعطاني الزهري جزء فكتبته». صوابه : «أعطاني الزهري جزءاً فكتبته».

ص 5/115 : «ويقال أن مالك انفردبه». صوابه : «ويقال : إن مالكاً انفرد به».

ص 6/127 : «كانوا عشرة رجال». صوابه : «كانوا عشرة رجالا».

ص 9/195 : «فأعطاه عن كل بيت دينار». صوابه : «فأعطاه عن كل بيت ديناراً».

ص 15/198 : «سألت يحيى بن سعيد عن حديث ابن جريج عن عطاء الخراساني قال ضعيفا». صوابه : «سألت يحيى بنسعيد عن حديث ابن جريج عن عطاء الخراساني قال : ضعيفٌ».

ص 4/215 : «سألت مالك» : صوابه : «فلقى أبا هشام بن عروة».

ص 2/228 : «فلقى أبي هشام بن عروة». صوابه : «فلقى أبا هشام بن عروة».

ص 22/228 : «وكان قد بلغ خمس». صوابه : «وكان قد بلغ خمساً».

ص 1/233 : «وأبا هريرة وجابرٌ». صوابه : «وأبا هريرةَ وجابراً».

ص 4/240 : «لم يروى عنه». صوابه : «لم يَرْوِ عنه».

ص 3/248 ؛ 5 : «سمعت جرير». صوابه : «سمعتُ جريراً».

16 ـــ أخطاء الإملاء : من الأخطاء الإملائية التي تكررت في الكتاب كلِّه، خطؤه في كلمة : «يحيى» التي يكتبها دائما : (يحيى) انظرمثلا : ص 9/17، 5/24، 5/28، 2/34، 12/37، 2/43، 17/49، 1/55، 4/59، 1/60، 1/71، 15/63، 9/65، 17/66، 11/72، 7/75، 11/77، 1/83، 1/85، 9/93، 14/96، 6/99، 6/103، 20/105، 18/109، 21/110، 1/114، 11/118، 17/123، 7/126، 11/128، 1/130، 3/132، 8/135، 3/136، 9/138، 5/144، 21/146، 5/150، 10/152، 10/155، 18/161، 18/165، 8/168، 2/171، 12/176، 9/178، /185 ، 18/187، 5/188، 7/189، 8/190، 10/111، 7/192، 12/197، 5/199، 18/201، 7/207، 4/210، 12/212، 7/214، 5/215، 13/217، 9/221، 11/224، 3/226، 16/227، 16/232، /238، 1/244، 2/247، 2/248، 1/249، 2/250، 2/252.. وفي صفحات كثيرة من الكتاب ـــ لا حصر لها ـــ كتبت كلمة : (ابن) الألف، وهي بين علمين وليست في أول السطر، كما كتبت كلمة : «يدعو» للغائب المفرد المذكر في (ص 13/63، 20/94، 17/199) هكذا : «يدعوا» بالألف.

والحق أن هذا الكتاب ليس فيه من التحقيق إلا الكذب على التحقيق والافتراء على المحققين، لا يخلو سطر فيه من أربعة أخطاء على الأقل، أما التخريج كما رأينا فلا يعرفه، وأما السقط فكثير كثير، ولا شك أن مخطوطة الكتاب أصح من تحقيق زينهم إلى حد بعيد، وقد قابلتها مع المطبوعة فوجدتها تخلو من أخطائه الفاحشة القاتلة التي لا تحصى.

وإننا نتساءل أخيرا هل يمكن لمثل هذا الشخص أن يُشرف على نشر كتب تراثية بدار كبرى كدار المعارف ؟

وبعد، فهذا ما بدا لنا من خلاف بين المطبوع والمخطوط، وقد انتهينا من تحقيقه ودراسته على نسخته الوحيدة، وشاركتنا العمل فيه الأستاذة نجاة المريني من كلية آداب الرباط، ونرجو أن ييسر الله لنا إخراج الكتاب مطبوعا في وقت قريب، إنه سميع مجيب.

نصوص مخطوطة من
التراث الأندلسي

ذ. عبد الحميد عبد الله الهرامة
كلية الدعوة الاسلامية
طرابلس

تــقــديــم :

أحيي في مستهل هذا العرض حضرات الأساتذة المنظمين لملتقى الدراسات المغربية ــ الأندلسية، وعلى رأسهم العالم الجليل الدكتور حسن الوراكلي.

وأعبر عن تقديري الخاص لتوفيقهم في اختيار موضوع هذه الدورة الذي وضع الأيادي على الجوانب الأكثر حاجة للتعريف والمناقشة، وذلك حين اتجه إلى التراث الأندلسي في جوانبه الشرعية والفكرية والأدبية والتاريخية والفنية، تعريفاً وقراءة وتوثيقاً.

وعلى الرغم من الجهود المتنوعة التي حظيت بها الآثار الأندلسية فما يزال قدر كبير منها مخطوطاً ينتظر التحقيق والدراسة والاستنطاق، وستبدو من خلال ذلك التحقيق أمور ماكانت بادية لأولئك الذين أصدروا أحكاماً عجلى في دراساتهم النظرية المبكرة.

ونَنصبُّ مساهمتي لهذه الدورة على أربع مخطوطاتٍ عملتُ بجهد متواضع على تحقيق أغلبها وقدمت بعضها للطباعة وهذه المخطوطات هي : **مختارات** ابن عزيم **وآثارُ الفازازي** وديوانُ **قرائن** القصر ومحاسنُ أهل العصر لابن الحاج النميري وأخيراً **شرح منفرجة ابن رضوان.**

ويسرني أن أعرِّف حضراتِكم بها في هذه العجالة مستمداً من الله العون في إخراجها على صورة مقبولة ومفيدة، شاكراً لكل من يقدم لي يد المساعدة في إكمال ماقد يشينها من نقص أو إغفال أو زلل.

الكتاب الأول : مختاراتُ ابنِ عزيم :

لقد وضعتُ هذا العنوان لمختاراتٍ شعريةٍ ذاتِ مقدمةٍ وخمسةِ أبوابٍ صنَّفها مؤلفُها عليٌّ بنُ عزيم الغرناطي في حدود العقد الأخير من القرن الثامن الهجري دون أن يجعل لها عنواناً أو خاتمة ودون إثبات تاريخٍ لكتابتها، وقدمت لها بما يلي :

ينتمي هذا السفر إلى تلك المختارات الشعرية المحضة، فهو يهملُ الأخبارَ والنصوص النثرية، بل يفتقر إلى الربطِ الأدبي والتعليقاتِ النقدية بين معظم أجزائه، لايستثنى من ذلك غيرُ مواضعَ قليلة يصف فيها هذه القصيدةَ بالحسنِ أو الطول وذلك الشاعرَ بالبراعةِ أو التقدم، ويشير إلى هذه المحسنةِ البديعيةِ أو تلك في النادر القليل.

وهي على حالها هذا لاتخفي ذوقَ صاحبها الرفيع في انتقائها، وحسن تنسيقه لموادها، وتنوع شعرائها وتوازن ما اختاره من آثارهم الشعرية في كل أبوابها، وتشتمل المقطوعات مع ذلك على أشعار لبعض المغمورين من أمثال مهلهل الدمياطي والتجاني، فتسلط الأضواءَ على المزيد من آثارهم المفقودة، وتتضمن أشعاراً غير منشورة لشعراء من أصحاب الدواوين كابن دراج وابن خاتمة وابن الخطيب، كما تعد هذه المجموعةُ الشعريةُ المصدرَ الأوفرَ لبعضِ الشعراءِ من أمثال ابن كسرى.

المـؤلـف :

جمع هذه المختاراتِ كاتبٌ مغمور هو عليٌّ بن عزيم الغرناطي، على أن إشاراتِه إلى بعض بني الأحمر في المقدمة وفي الثنايا تدلُّ على صلتِه ببلاطهم في عهد أبي الحجاج يوسفَ الثاني (793 ــ 794 هـ) وفي عهد والده الشهير محمدٍ الخامس الغني بالله (755 ــ 793 هـ). ومصداقُ ذلك من لفظه هو قوله : (عبدُه وعبدُ سلفِهِ الكريم عليٌّ بن عزيم مسترقُّ إنعامه وإحسانِه العميم).

ومقدمته لهذه المختارات وتعليقاته القليلة، وذوقه في اختيار المقطوعات يُسفر

عن مشاركة في مجال الأدب ترفعُ من مقام صاحبها، ولكنَّها لاتضَعُهُ في مصافِ أعلام القرن الثامن المشاهير. فإذا أضفنا إلى ذلك اتفاقَ المصادر على تجاهلِه، وإهمالِ نسبِه وأسرتِه لانصرفَ الذهنُ إلى التقليل من حظه في العلم والأدب ومن عراقته في الرئاسة والوجاهة.

غير أن ذلك لايجعلنا نتجاهل أن زمنَ التَّراجمِ الأندلسية قد ولّى مع ابنِ الخطيب وابنِ الأحمر، وأن هذا الرجلَ الذي قدَّم عمله هذا بعد وفاةِ الأول وفي أخرياتِ حياة الثاني لم يكنْ بأقلَّ من بعضِ المترجَم لهم في كتب الرجال ومجاميع الأدب، وعلى هذا فقد يكون له شأنٌ في أواخر القرن الثامن الهجري وأوائل التاسع، فغمطه الزمنُ كما غمط غيره من أعلام هذا القرن الأخير.

وقد أشار إلى تأليف ابن عزيم لهذه المختارات المستشرق (هوبكنز) في حاشيةِ مقالٍ عن ابن الحاج النميري فاكتفى فيها بذكر هذه المخطوطة ومكان وجودها.[1] وأشار إليه محمد عبد الله عنان نقلا عن بروكلمان، ولكنه أخطأ كما أخطأ بروكلمان في اسم أبيه فقال : (وكان ممن ظهر في ميدان التفكير والأدب في تلك الفترة علي بن عاصم شاعرُ السلطان يوسف الثاني وقد جمع له مجموعة شعرية في سنة 793 هـ (1391 م)[2]

وكان بروكلمان قد أشار إلى هذه المختارات ونسبها إلى علي بن عاصم موضحاً أنها مجموعةٌ شعرية في خمسة فصول جمعها مؤلفها ليوسف الثاني الغرناطي سنة (793 هـ ـــ 1391 م) معتمداً على نسخة (ليدن) التي ألمح إلى أنها غيرُ كاملةٍ[3].

الكتـــاب :

تكوِّن مختاراتُ ابنِ عزيم مجموعةً من المقطوعات الشعرية تبلُغُ أبياتُها نيفاً وأربعين وسَبْعَمائةِ بيت وضعها مؤلِّفُها في خمسةِ أبوابٍ هي : (المدح والتغزل،

---

(1) J.F.P. Hopkins. **Bulletin of the School** of oriental and African Studies, 24 (1961) pp 57.64

(2) نهاية الأندلس ص 487.

(3) بروكلمان 2 ـــ 259.

والوصف، والرثاء، والزهد ــ والحكم) وقد استوفى الكتاب جميع هذه الفصول وإن بدت النسخةُ المتبقية غيرَ كاملةٍ لعدم إشارة الكاتب إلى انتهائها في الصفحة الأخيرة منها.

وقد وزع اختياراته بين القدامى والمعاصرين له من الأندلسيين والمشارقة، فحظي شعراء الأندلس بعامة وشعراء القرن الثامن منهم على وجه الخصوص بالقسط الوفير من حيث ذكرُهم والاعتمادُ على شعرهم، غير أن المتنبي فاز بالحظِّ الأوفر إذا ما قورن بأيٍّ من شعراء المختارات منفردين.

أما طبيعة هذه الأشعار من حيث الطولُ والقصر فقد كانت أميلَ إلى الايجاز والاختصار، لاتسامها بطابع الانتقاء الشديد الذي قد يضطر الكاتبَ إلى جمع أبيات معينةٍ من أول القصيدة مع أخرى من وسطها أو آخرها، وقد يفصلها بإشارة مقتضبة. على أن المتأملَ يجد تفسيراً ذوقياً مقبولا لاهمال ماتركه وتأليف ماجمعه، وهو مجال دراسة متأنية لمواد المخطوطة يضيق عنها مثل هذه المقدمة الموجزة.

وقدم ابن عزيم مختاراتِه هذه إلى السلطان أبي الحجاج ابنِ السلطان الغني بالله أبي عبد الله، وأشار إلى ذلك في المقدمة وقد تولى هذا السلطانُ الحكم مابين سنتي (793 ــ 794 هـ) و(1391 ــ 1392 م) ويدلنا ذلك على زمن تقديم الكتاب دلالة تقريبية لانجد فيها مسوغاً لتعيين سنة (793 هـ) موعداً لتأليفه كما حدده بروكلمان.

ويمكن إيجاز الملاحظات العامة حول النص في النقاط التالية :

أولا : لم ترد تسمية لهذه المنتخبات في صلب الديوان وإن وصفها الكاتب في المقدمة (بالمقطوعات)، وهو وصف ينطبق عليها باعتبار أن أغلبها ينضوي تحت هذا التعريف.

ثانيا : المؤلف ثَبْتٌ في نسبة الأشعار إلى أصحابها، لاينِدُّ عن ذلك سوى بعض المواضع التي سها فيها عن ذكر القائل فبدا الشعرُ فيها منسوباً للمتقدم قبله.

ثالثا : انفرد بذكر أشعار لم ترد في غيره من المصادر الأندلسية الباقية، واشترك مع بعضها في بقية المختارات.

رابعا : وقعت أخطاءٌ في النسخ وتصحيفاتٌ بعضها يتعلق بالقواعد النحوية والإملائية أو التقديم والتأخير العشوائي وبعضها وقع في رسم الأعلام، وأكثر الأخطاءِ في هذه الأخيرة كانت في الكُنَى، فقد كتب : (أبا علي بن كسرى) مثلا : (علي بن كسرى) و(ابن الزيات) : (الزيات)، و(أبا علي بن رشيق) : (علي بن رشيق).

الكتاب الثاني : آثار أبي زيد الفازازي الأدبية :

ينصب العمل الرئيسي في هذا الكتاب على تحقيق مخطوطة تحمل بعض أشعار ورسائل أبي زيد عبد الرحمان ين يخلفتن الفازازي جمعها بعض تلاميذه في حياته، ولكن الكتاب مزود بملاحق تشتمل على أعمال شعرية ونثرية أخرى للفازازي جمعتُها من مصادر مخطوطة ومطبوعة بحيث شكلت كلَّ ماعثرتُ عليه من أعمال الرجل باستثناء المعشرات والعشرينيات.

وقد يطول بنا الحديث لو استعرضنا حياة الفازازي في المغرب والجزائر والأندلس، ويزداد طولا إذا استعرضنا مؤلفاتِهِ وشيوخَهُ وتلاميذَهُ، وإنني لأرجو أن يتسع الوقتُ فقط للتعريف بالمخطوطة موضع الاختيار.

تَرَكَّزَ تحقيق هذه المخطوطة على نسخة وحيدة في العالم حسب ما توصل إليه اجتهادي المتواضع في تتبع مظان وجود آثار الفازازي المخطوطة، وهي من محتويات مكتبة ليدن بهولندا ضمن مجموع يحمل رقم (479) ويقع في (117) ورقة، أما مجموع أوراق الفازازي في هذه المخطوطة فيبلغ خمسا وخمسين ورقة مكتوبة على الجانبين [وقد رُمز للجانب الأول من كل منها بالحرف (أ) وللجانب الثاني بالحرف ب]. [ويصل حجم الإطار الخارجي للورقة المصورة 19 × 29 وحجم الإطار المكتوب 14,5 × 20، أما المادة الشعرية فتضيق عن ذلك بحسب اختلاف طول تفعيلاتها، وتتراوح المسطرة بين 22 و23 سطراً].

والمخطوطة مجهولة الناسخ وتاريخ النسخ، غير أنها بخط أندلسي وفي حالة جيدة، قليلة التصحيفات، وذات عناوين مميزة بخط غليظ، وقد بدت على أوراقها محاولتان لترقيمها من قبل بعض الدارسين أو المكتبيين الغربيين.

ولئن تمتعت المخطوطة في عمومها بالحالة الجيدة فإن بها بياضا في بعض السطور

وبخاصة في صفحتها الأولى وطمساً يدل على نقصٍ واضحٍ في الأوراق التالية : 33 أو 48 ب و49 أ، ولايوجد في خاتمتها مايشعر بانتهائها، بل انتقال مفاجىء إلى مخطوط آخر لاصلة له بما قبله في الشكل والموضوع، ولأهمية المخطوطة في التعريف بالفازازي وتراثه وعصره، ولوضوحها بالقدر الكافي في الغالب الكثير رأيت العمل عليها رغم الصعوبات التي تقابل الباحث المحقق عادة عند اعتماده على مخطوطة وحيدة.

ولقد سعيت لتعويض النقص المترتب على انعدام نسخة أخرى من المخطوط بجمع كل ما تيسر من نتاج الأديب مخطوطاً أو مطبوعاً من مصادره الأندلسية والمغربية والمشرقية، وذلك بغرض مقابلة نص المخطوطة بما يمكن أن يساعد على إضاءتها من جهة، وبقصد إكمال جمع تراث الرجل من جهة أخرى.

* **عنوان المخطوطة ونسبتها إلى الفازازي :**

لم يضعْ جامعُ هذه المخطوطة عنواناً رئيسياً لها واقتصر في مقدمتها على قوله (فإني أودعت هذا الجزء جملةَ ما وقع إليّ من كلام شيخنا... أبي زيد عبد الرحمان بن يخلفتن بن أحمد الفازازي)[4] وقد سمَّاه بروكلمان بالأعمال المنظومة والمنثورة.[5]

ومما يؤكد نسبة كامل المخطوطة إلى المؤلف تكرار الإشارة إلى اسمه، والعثور فيها على نصوصٍ منسوبةٍ في غيرها إلى الفازازي، فضلا عن اتحاد الخط والأسلوب والنسق في كل أجزائها.

وقد تبين من المقدمة أن واضعَها أحدُ تلاميذ الفازازي، واحتمل بروكلمان أن يكون أبا بكر ابنَ سيد الناس، ولكنه لم يأت على ذلك بدليل يُسْنِدُ احتمالَهُ، على أن للفازازي تلاميذَ آخرين اشتهر بعضهم بالتقييد والتأليف والضبط، وكان منهم من يقرأ مرويات شيخه عليه مثلما فعل الرعيني[6] ولابن الحجام كتاب في الوعظ سماه (حجة الحافظين) معظم ما أودعه فيه من كلام الفازازي[7] وقد أملى

(4) المقدمة.

(5) تاريخ الأدب العربي 5 — 131.

(6) برنامج الرعيني 102.

(7) الذيل والتكملة 8 — 267.

عليه أديبُنا (مجالسَ وعظ في أنواع يقوم بها على رؤوس الناس) وكان ابن الحجام يحفظها في حين املائها[8]

وروى عن الفازازي فيمن روى عنه يوسف بن مسدي المهلبي (ديوان الوسائل المتقبلة) وحدّث به في المسجد الحرام سنة 124، ورواه ابن التونسي عن أحد طلاب الفازازي في الاسكندرية[9] وأخذ عن مترجمنا ابنه أبو عبد الله، وأبو عبد الله الطراز الغرناطي[10] وأبو يحيى سليمان بن حوط الله وغيرهم وهم كُثُر. فهل يمكن وسط هذا الجمع من تلاميذه أن نخص ابن سيد الناس دون دليل ؟

والذي أرجحه أن كاتب هذا المجموع هو أبو عمرو سالم بن صالح الهمداني المالقي أحدُ تلاميذ الفازازي المشهورين بالضبط والتقييد[11] قال ابن عبد الملك : (وهو كان مثيرَ أدباء مالقة في عصره إلى مايصدر عنهم من نظم أو نثر في أحوال تطرأ وأغراض تنشأ، فيقيدها عنهم وينشر بها محاسنهم عُنَيَ بذلك كثيرا)[12] وقال في موضع آخر : (وكان مولعاً بانتساخ الكتب الصغار والكراريس)[13] وقد علمنا من حياة الفازازي أنه أقام فترة في مالقة، ومن المخطوطة أنها كتبت بطلب من أبي علي الحسن بن محمد بن هاشم العبدري المالقي، والمعروف أن الفازازي صحب تِلميذَه أبا عمرو في مالقة، فالراجح إذن أن يكون أولى من يحرص على جمع تراثه من الأدباء. لابل ثبت أنه دوَّن رسالته إلى أبي العباس التميمي، قال ابن عبد الملك : (ونقلتها من خط المقيد الضابط أبي عمرو سالم راويها عن منشئها أيضاً وعليها خط الكاتب أبي زيد المذكور)[14].

والجدير بالذكر أن مؤلف المجموع قد كتبه في حياة الفازازي ناقلاً بعضه من خطه ومعتمداً على ضبطه، أما باقيه فقد نقله مِمَّن نقله عنه، قال في المقدمة :

---

(8) المصدر نفسه ص 266.

(9) رحلة ابن شهيد 3 ــ 13 ــ 14.

(10) الذيل والتكملة 6 ــ 210.

(11) الذيل والتكملة 4 ــ 3 وبرنامج الرعيني 105 والمغرب 1 ــ 433.

(12) الذيل والتكملة 4 ــ 6.

(13) المصدر نفسه 4 ــ 5.

(14) الذيل والتكملة 1 ــ 57.

(وهذا الذي أثبت هنا من كلامه ورائق نظامه منه مانقلتُ من خطه واعتمدت فيه على ضبطه وسائره ملتقط من عند من نقله مفتقر إلى أن يتصفحه ــ رضي الله عنه ــ ويتأمله).

الكتاب الثالث : ديوان قرائن القصر ومحاسن أهل العصر في مدح أمير المسلمين أبي عبد الله بن نصر للأديب إبراهيم بن الحاج النميري :

مؤلف هذا المخطوط كاتب وشاعر تولى خدمة الدول في غرناطة والمغرب وغيرهما، ودوَّن في مذكراته جانباً وافراً من شعره ونثره، كما أن رحلته صحبة أبي الحسن المريني المسماة ب (فيض العباب) تمثل جانبا من الفوائد التاريخية والأدبية المهمة لما فيها من نصوص ومعلومات قيمة، وألف إلى جانب ذلك كتباً في التصوف والفرائض والأحكام الشرعية.

أما مخطوطته هذه فتشتمل على إحدى وثلاثين ورقة مجهولة الناسخ واضحة النسبة إلى الشاعر المذكور، وتغطي قصائدُها المقتصرةُ على فن المدح الشخصي والنبوي كل حروف الهجاء على النسق المغربي، وقد اشتركت بعض المصادر الأخرى في إيراد قصائدَ له ثَبت بعضها في أماكن متفرقة من الديوان، الأمر الذي يقلل من قيمة روح الشك التي بثها هوبكنز أثناء معالجته لنسبة الكتاب إلى ابن الحاج في دائرة المعارف الاسلامية (انظر مادة ابن الحاج)، وإن كان قد كتب أفضلَ من ذلك بكثير في مجلة الدراسات الشرقية والافريقية.[15]

وقد خصصت في نهاية التحقيق قسماً للملاحق تضمن كلَّ ماوجدته من أشعار الرجل في المصادر المخطوطة والمطبوعة.

والديوان في عمومه وثيقة أدبية ذات فائدة قيمة، وهو لايخلو من إشارات تاريخية تسهم في إضاءة العصر وملامحه السياسية والثقافية.

وقد كنت أنهيت العمل بالمخطوط ورقنته وكدت أدفع به إلى المطبعة، ثم اكتشفت ثلاث نسخ من ديوان جديد يدعى إبراهيم بن عبد الله لاأستطيع أن

---

(15) BSOAS : Bulletin of the school of Oriental And African Studies Vol. 24 (1961), PP. 57. 64.

أصرح عنها بشيء لأنني لم أتصفحها بعد، ويغلب على الظن أنها نسخ أخرى من القرائن، ولكن هذا الاكتشاف مما سيعيد النظر في التحقيق، والتقديم السابق.

المخطوط الرابع : الشواهد الواضحة التبهج على القصيدة المبشرة بالفرج :

هو شرح يقع في مائة وستٍ وأربعين صحيفة من القاطع المتوسط، واضحُ النسبةِ في مقدمته إلى محمد بن يوسف بن رضوان النجاري، وقد كان وضعه على منفرجة جده الخامس عبد الله ابن يوسف ابن رضوان النجاري المتوفى سنة (784 هـ) وهي القصيدة التي عارض بها ـــ مثل مافعل جماعةُ من إخوانه ـــ منفرجةَ ابن النحوي، وذلك بعد هزيمةِ طريف في العقد الخامس من المائة الهجرية الثامنة.

وتتبُّع شرحُه هذا أبياتَ المنفرجةِ بالتوضيح اللغوي الموجز مع الوقوفِ عند إشاراتها والاطناب في ذكر مايناسبها من أقوال الرسول ﷺ وأقوال الصحابة والعلماء والشعراء، وفي النص أشعارٌ كثيرة غيرُ منسوبةٍ إلى قائليها مما جعل التحقيقَ في نسبتها موضع عناءٍ ومنبَهة وقت وجهد، التمس من الله التوفيق في استكمال نقصها وتذليل صعابها.

وبعد، فهذه الأعمال المخطوطة أظهرت أمرين على درجة كبيرة من الأهمية، أوَّلَهُمَا أن على الباحثين أن يواصلوا السعي في الكشف عن التراث الأندلسي والمغربي، وعلى الأخص ماكان منه في المجاميع التي تحتوي على النفائس غير المفهرسة.

وثانيهما أن الدراسة النظرية للتراث بصفة عامة لاتصل إلى الجدوى المطلوبة منها قبل تحقيق ماتبقى من هذا التراث مخطوطاً.

التراث المغربي والأندلسي
في مؤلفات المؤرخين العراقيين

د. عبد الواحد ذنون طه
قسم التاريخ / كلية التربية
جامعة الموصل ــ العراق

تمهيـــد :

تشكل الدراسات الخاصة بتاريخ المغرب والأندلس ركيزة مهمة بالنسبة للدراسات التاريخية المتعلقة بالوطن العربي. فهي تمثل مجالاً خصباً للمؤرخين، لما تحويه من عناصر أصيلة، وتراث غني يمتد على مدى قرون عديدة، تلاحمت فيها الأحداث السياسية مع المقومات الحضارية التي أغنت التاريخ العربي في تلك الأجزاء النائية في الوطن، وعلى الرغم من أن الاهتمام بتراث الأمة قد انصب في المراحل الأولى على المشرق، نتيجة قيام الدول العربية الاسلامية الكبرى فيه، وتأثيره البيّن على كل أنحاء العالم الاسلامي، شرقاً وغرباً، إلا أن المؤرخين المحدثين أدركوا أهمية الالتفات إلى الأطراف، ولاسيما الأقسام الغربية، التي كان لها دور فعال في مسيرة التاريخ والحضارة العربية الإسلامية، بل أثرت بشكل مباشر، وعن طريق احتكاكها بأوربا على الحضارة الإنسانية عامة، وأعطتها دفعة قوية إلى الأمام. كما أدرك المؤرخون أيضا الدور التاريخي الفذ الذي لعبته هذه المناطق في مقاومة النفوذ الأجنبي، ورد الهجمات الصليبية، وحماية المقومات الحضارية، والوجود العربي الإسلامي في كل من المغرب والأندلس.

وكان لأبناء المغرب العربي دورهم الكبير في الاضطلاع بهذه المهمة، فهم أقدر من يدرس هذا التراث ويعطيه حقه من البحث والتتبع، ويكشف خباياه الأصيلة ودوره في الحضارة الانسانية عامة. ولكن هذا الاهتمام لم يقتصر على المغاربة

حسب، بل شاركهم فيه مؤرخو الوطن العربي والإسلامي عامة. وقد برز في بعض الأقطار العربية، على سبيل المثال لا الحصر، مؤرخون محدثون أعطوا هذا التاريخ حقه من التوجه والاهتمام، أمثال : عبد الحميد العباري ومحمد عبد الله عنان، وحسين مؤنس، وأحمد مختار العبادي، والسيد عبد العزيز سالم، وغيرهم من الرعيل الأول الذي نشر الكثير من الدراسات القيمة في هذا المجال. وكان التركيز بالدرجة الأولى في مصر، ثم انتقل بالتدريج إلى مناطق أخرى في المشرق، فظهر بعض الباحثين الذين اختاروا التخصص في هذا الموضوع، مثل أحمد بدر في سوريا، وعبد الرحمان علي الحجي في العراق، وصالح محمد فياض أبودياك ومحمد عبده حتاملة في الأردن. وهكذا أصبحت للدراسات الخاصة بتاريخ المغرب والأندلس قاعدة متينة في المشرق العربي، الأمر الذي يؤكد عمق الترابط القومي والمصيري بين المشرق العربي ومغربه، ويشير إلى وحدة الهدف، وعدم إمكانية الفصل بين تاريخ الأمة وحضارتها، مهما بعدت المسافات، واختلفت الأقاليم الجغرافية.

ومع ذلك، فإن هذه الدراسات تعد قليلة، وفي بعض الأحيان نادرة في بعض الأقطار العربية، لما تتطلبه من مقومات قد لا تتوفر في كل مكان، لاسيما الوثائق والمخطوطات الخاصة بهذا التراث. وسيتم التركيز في هذا البحث على ما تم إنجازه في مجال الدراسات الخاصة بالمغرب والأندلس في قطر عربي واحد، هو العراق، علماً ان الاختيار لاعلاقة له بمدى تفوق هذا القطر عن غيره بالنسبة لهذه الدراسات، بل يعود إلى انتماء الباحث واتصاله بهذا التراث، الأمر الذي يمكن أن يساعد على إعطاء فكرة أفضل عن الموضوع.

* * *

ركز المؤرخون العراقيون المحدثون على محاور عديدة في دراسة التراث المغربي والأندلسي، ويأتي في طليعة هذه المحاور : الرسائل الجامعية، والتأليف، والتحقيق، والترجمة.

أولا : الرسائل الجامعية :

والمقصود بها الرسائل الجامعية التي قدمت في موضوع التاريخ المغربي

والأندلسي، ونال بها أصحابها الدرجات العلمية من داخل العراق، وبطبيعة الحال، فإن الرواد الأوائل هم الذين أصبحوا النواة التي إستندت عليهم الدراسات العليا الخاصة بهذا الموضوع في الفكر. وكانت غالبية هذه الدراسات تتم على يد نخبة من كبار أساتذة جامعة بغداد المتخصصين أصلا في فروع أخرى من التاريخ الاسلامي. ولكن اتساع أفقهم، وشمول مساحة ثقافتهم، جعلت من بعضهم مؤهلين للعناية بهذه الدراسات.

لقد تم إنجاز أكثر من عشرين رسالة جامعية في تاريخ المغرب والأندلس في جامعة بغداد خلال العقدين الماضيين من هذا القرن، منها سبعة عشر رسالة ماجستير، وثلاث رسائل دكتوراه. وقد تناولت هذه الرسائل شتى أبعاد التاريخ المغربي والأندلسي[1] ولكن الأندلس نالت النصيب الأوفر من هذه الرسائل، حيث حظيت بنحو اثنتي عشرة رسالة ماجستير، ورسالة دكتوراه واحدة، بينما تناولت خمس رسائل ماجستير تاريخ المغرب بالإضافة إلى رسالتين للدكتوراه. ويعود الفضل إلى كلية الآداب بجامعة بغداد في إنجاز معظم هذه الرسائل، باستثناء رسالتين للماجستير أنجزتا في كلية التربية،[2] وكلية التربية للبنات[3].

وبالنسبة للرسائل الخاصة بكلية الآداب،[4] فقد تركزت غالبيتها، سواء أكانت تختص بالمغرب أو بالأندلس، على دراسة النواحي الحضارية، لاسيما رسائل الدكتوراه التي تناولت بعض الظواهر الكبرى في تاريخ الأندلس والمغرب، مثل

---

(1) يرى الباحث نفسه ملزما بتقديم الشكر لكل من الأستاذ الدكتور قحطان الحديثي عميد كلية الآداب في جامعة البصرة، والأستاذ الدكتور إبراهيم خليل الكبيسي في قسم التاريخ بكلية الآداب جامعة بغداد، والأستاذ الدكتور تقي الدين عارف الدوري رئيس قسم التاريخ بكلية البنات في جامعة بغداد، على ما قدموا من معلومات تتعلق بالرسائل الجامعية المنجزة في كلياتهم.

(2) هي رسالة تركي حسن نصيف «نظام الحكم والإدارة في الدولة العربية في الأندلس 92 ـ 400 هـ (1988).

(3) هي رسالة هناء عبد الرضا الفلاحي «الحياة العلمية والثقافية في عصر الإمارة في الأندلس» (1988).

(4) ينظر : ندى نعمان السعدي، فهرس الأطاريح الجامعية لكلية الآداب/ جامعة بغداد من عام 1976 حتى نهاية عام 1985، بغداد، مطبعة التعليم العالي، 1988 : 2/ 475، 477، 485، 489، 492، 497، 501، 3/ 540.

رسالة خليل إبراهيم الكبيسي «دور الفقهاء في الحياة السياسية والاجتماعية بالأندلس في عصري الإمارة والخلافة، (1980) ورسالة علي يد عبد القادر نوري «انتشار الاسلام في السودان الغربي ـــ دراسة في التأثيرات السياسية والإدارية والاقتصادية في القرن 5 ـــ 11 هـ/ 11 ـــ 16 م (1982)، ورسالة عبد العباس إبراهيم «الحركة الفكرية في مدينة فاس في عهد الموحدين» (1986).

أما رسائل الماجستير، فتناولت مظاهر حضارية شتى منها أندلسية، «الحياة العلمية في مدينة بلنسية الاسلامية»[5] و«الحياة الثقافية في قرطبة وعلاقتها بالمغرب العربي في القرن الخامس الهجري»[6]، و«تنظيمات الجيش الأندلسي في العصر الأموي»[7] و«الأحوال الاجتماعية في الأندلس في القرنين الثالث والرابع الهجريين»[8] و«القضاء في مملكة غرناطة»[9]. أما بالنسبة للمغرب فقد ركزت إحدى الرسائل على دراسة «الأوضاع الاقتصادية والحياة الفكرية في الدولة الرستمية»[10]. كما تناولت رسالة أخرى «الحركة الفكرية في المغرب الأوسط (الدولة الحمائية)»[11] وتطرقت رسالة ثالثة إلى «التنظيمات الإدارية والمالية في عهد الأغالبة»[12].

ويلاحظ على الرسائل المقدمة إلى جامعة بغداد وجود نوع من التكامل والاستمرارية فيها، سواء أكانت مواضيعها حضارية أو سياسية، فعلى سبيل المثال تناولت ثلاث رسائل منطقة الثغور في الأندلس، فقدمت الأولى دراسة سياسية في «الثغر الأعلى الأندلسي»[13]، وتطرقت الثانية إلى دراسة «الثغر الأوسط في

---

(5) قدمها كريم عجيل حسين (1975)

(6) قدمها رعد حسن فليح (1984).

(7) قدمها أحمد صالح الدليمي (1989).

(8) قدمها مثنى فليفل سليمان (1990).

(9) قدمها سعدي عواد شبال (1987).

(10) قدمها مجاز إبراهيم بكير (1983).

(11) قدمها خالدي عبد الحميد (1983).

(12) قدمتها نوال تركي (1989).

(13) قدمها خليل إبراهيم السامرائي (1975).

عصر الطوائف من الناحية السياسية والثقافية»[14]

أما الثالثة، فقد تناولت دراسة «الأحوال السياسية للثغر الأدنى الأندلسي»[15]. ويمكن ملاحظة هذا التكامل حتى بالنسبة إلى الرسائل الجامعية المقدمة إلى جامعات مختلفة، فرسالة تركي حسن نصيف «نظام الحكم والإدارة في الدولة العربية في الأندلس 92 ـــ 400 هـ» المقدمة إلى كلية التربية (1988)، إستكملت برسالة عبد حمزة «الدولة العربية في الأندلس ـــ نظام الحكم والإدارة 400 ـــ 635 هـ» المقدمة إلى جامعة البصرة (1989).

أما بقية جامعات القطر، فلم تتميز بالدراسات المغربية والأندلسية، باستثناء جامعة الموصل التي سنتحدث عنها لاحقا، وذلك لحداثة بعض هذه الجامعات، وافتقارها إلى المختصين بهذا الموضوع. وقد قدمت إلى الجامعة المستنصرية/ معهد الدراسات القومية والاشتراكية رسالتين أشرف عليهما أستاذان الأول من جامعة بغداد، والثاني من جامعة الموصل، والرسالتين هما : «الحركة الفكرية في مدينة سبتة في عهد الموحدين»[16].

و«الرقيق القيرواني وكتابه في التاريخ ومنهجه»[17]. أما جامعة البصرة فقدمت فيها ثلاث رسائل ماجستير، أشرنا إلى إحداها قبل قليل، أما الرسالتان الأخريان، فهما حضاريتان أيضاً، الأولى عن «الزاهرة وبني عامر»[18]، والثانية عن «بني زهر في الأندلس»[19].

وقد تطورت دراسات المغرب والأندلس في جامعة الموصل تطورا كبيرا نتيجة لتوفر الأساتذة المختصين، حيث نوقشت فيها وأجيزت أربع عشرة رسالة ماجستير متخصصة في هذا المجال، وذلك في الفترة من 1983 ـــ 1990، فضلاً عن تسجيل رسالة لدرجة الدكتوراه. ويتبين من فحص هذه الرسائل أن هناك نوعا

(14) قدمتها بشرى عبد العزيز الزبيدي (1984).
(15) قدمها عبد الحميد السامرائي (1988).
(16) قدمها سالم حسين المرشدي (1986).
(17) قدمها سالم محمود عيسى (1988).
(18) قدمتها نادية حلاوي (1986).
(19) قدمها خليل هاشم (1988).

من التوازن بين الدراسات المخصصة لكل من المغرب والأندلس، حيث حظيت المغرب بست رسائل، بينما كان نصيب الأندلس ثمانية، إضافة إلى رسالة دكتوراه واحدة كذلك يمكن ملاحظة التوازن الدقيق في اختيار الدراسات السياسية والحضارية[20].

ويلاحظ على الرسائل الخاصة بالمغرب، أنها ركزت على الفترة المتقدمة من التاريخ العربي الاسلامي في هذا الجزء من الوطن العربي. فلقد كُرست أربع رسائل لدراسة الأحوال السياسية للمغرب العربي منذ الولاية الأولى لعقبة بن نافع الفهري سنة 50 هـ/ 670 م، حتى سقوط الإمارة الفهرية سنة 140 هـ/757 م، وهذه الرسائل هي :

1) «المغرب العربي في عهد عقبة بن نافع الفهري»[21].

2) «أحوال المغرب العربي بين استشهاد عقبة بن نافع الفهري سنة 64 هـ/ 683 م وولاية موسى بن نصير سنة 86 هـ/ 705 م»[22].

3) «عصر الولاة في بلاد المغرب العربي»[23].

4) «دور بني عقبة بن نافع الفهري في أحداث المغرب العربي»[24].

وعلى الرغم من هذا التركيز الشديد، فلقد تركت الرسائل ثغرة واضحة في هذه الفترة، وهي الحقبة التي تولى فيها موسى بن نصير ولاية المغرب العربي وإنجازاته فيها. أما الحقب الأخرى اللاحقة، فلم تتعرض لها تلك الرسائل، باستثناء الرسالة الخاصة بـ«الحركة الفكرية في عصر الأغالبة»[25]، وهي دراسة حضارية،

---

(20) يراجع بحثنا : «تقويم الرسائل الجامعية الخاصة بتاريخ المغرب والأندلس في جامعة الموصل» المقدم إلى ندوة الدراسات التاريخية في العراق : واقع وآفاق المستقبل، المنعقدة في قسم التاريخ/ كلية التربية/ جامعة الموصل للفترة من 27 ــ 28 شعبان 1410 هـ/ 24 ــ 25 آذار 1990 م، الجزء الأول، ص 6 ــ 13.

(21) قدمتها نهلة شهاب أحمد (1987).

(22) قدمتها لمياء عز الدين مصطفى (1987).

(23) قدمتها أحلام صالح وهب (1989).

(24) قدمها سلمان محمد سلمان (1988).

(25) قدمها محب محمود قاسم (1989).

والرسالة الخاصة بـ«الدولة المرينية في عصر أبي الحسن عثمان»[26]، وهي أيضا دراسة حضارية. والمفروض أن تتوجه الجهود في المستقبل لتغطية التاريخ السياسي للمغرب العربي في الحقب التي أعقبت قيام الدولة الأغلبية، وباقي الدويلات الخارجية التي قامت في القرن الثاني الهجري استمراراً إلى تغطية بقية القرون اللاحقة.

كذلك نلاحظ النقص الواضح في التوجهات الحضارية في دراسة تاريخ المغرب، حيث اقتصر الأمر على دراستين حسب، عن الأغالبة والمرينيين. والمفروض أن يكون هناك زخْما أكثر بهذا الاتجاه، لاسيما وأن تاريخ المغرب العربي يحفل بالمآثر الحضارية، والحياة الثقافية والفكرية التي تميزت بغناها في معظم الدول التي قامت في أرجائه.

أما بالنسبة إلى الأندلس، فقد كانت تغطية الرسائل للجوانب الحضارية أفضل ــ أي حد ما ــ من المغرب. حيث ركزت إحداها على «الرحلات العلمية إلى المشرق في عهد الامارة»[27]، وتناولت الأخرى: «الحياة العلمية والثقافية في الأندلس في القرن الرابع الهجري»[28]، أي في عصر الخلافة. بينما اهتمت رسالة ثالثة بـ«دور المرأة الأندلسية في الحياة العامة من الفتح إلى نهاية عصر الخلافة»[29]. كذلك بحثت رسالتان أخريتان المظاهر الحضارية في ظل الدولة العامرية، وعصر إحدى دويلات الطوائف في سرقسطة[30] وقد تناولت إثنتان من الرسائل الأخرى الكتب المؤلفة في التراجم الخاصة بالأندلس، فركزت الأولى على كتاب «تاريخ علماء الأندلس لابن الفرضي»[31]، واهتمت الثانية، وهي رسالة دكتوراه، بـ«كتاب التكملة لابن الآبار/ دراسة في المنهج والمضمون

(26) قدمها مزاحم علاوي محمد (1985).

(27) قدمها جعفر حسن صادق (1985).

(28) قدمها حازم غانم حسين (1983).

(29) قدمتها فائزة حمزة عباس (1989).

(30) قدم الرسالة الأولى نادرة محمد أمين وهي بعنوان: «الدولة العامرية قدمها عبد الوهاب خليل عبد الرحمان، وهي بعنوان: «التاريخ السياسي والحضاري لسرقسطة في عهد بني هود» (1990).

(31) قدمها عزيز جاسم محمد (1989)

والدلالات العلمية»[32]. وهكذا فقد غطّيت من الناحية الحضارية حقبة واسعة نسبيا في تاريخ الأندلس، تبدأ بالفتح وتنتهي في القرن السابع الهجري.

ومع ذلك فإن النقص مايزال واضحا في هذا المجال، لاسيما بالنسبة للفترات الخاصة بعهد المرابطين والموحدين، والدولة النصرية ناهيك عن جوانب أخرى حضارية كثيرة في القرون الأولى من الوجود العربي في الأندلس، والتي هي بحاجة إلى مزيد من الدراسة وتسليط الأضواء عليها من قبل الباحثين الجامعيين.

وإذا ما انتقلنا إلى الجانب السياسي، نجد أن ما قدمته الرسائل الجامعية بالنسبة إلى الأندلس قليلا نسبيا، وربما يعود ذلك إلى أن معظم العصور السياسية قد درست من قبل الباحثين السابقين. فلقد اقتصرت اثنتين من الرسائل فقط على عصر الإمارة الأموية، تناولت إحداهما : «الأندلس في عهد الحكم بن هشام»[33]، وبحثت الأخرى عن «الأندلس في عهد الطوائف الأولى 237 ــ 300 هـ»[34]. وتناولت رسالتان أخريتان الدولة العامرية، وعصر الطوائف ممثلا : بدويلة بني هود في سرقسطة، وقد سبقت الإشارة إليها. أما بقية التاريخ الأندلسي، لاسيما العصور المتأخرة منه، فلم تتطرق إليه أية رسالة، على الرغم من أهميته، وغنى عصوره بالأحداث المثيرة، خاصة عصر الدولة النصرية. وربما كانت قلة المصادر المتوفرة في العراق عن هذه الحقب، وان عددا كبيرا منها مكتوب باللغات الأجنبية، قد وقف حائلاً دون أن يتصدى بعض الباحثين من الطلبة لدراستها.

والواقع أن قلة المصادر المتوفرة عن تاريخ المغرب والأندلس في العراق تعد من أهم المعوقات التي تواجه الطلبة والباحثين في مثل هذا النوع من الدراسات. ولهذا فإن استكمال جميع المصادر الخاصة بموضوعات الرسائل يعد من الصعوبة بمكان. ونلاحظ على معظم الرسائل نقصاً ملحوظاً في هذا المجال، الذي لايمكن أن يلام فيه الطالب لعدم توفر بعض المصادر، وصعوبة السفر إلى المغرب وإسبانيا لجمع المادة المتعلقة بالموضوع. ومع ذلك فقد تيسر لبعض الطلبة السفر إلى المغرب

(32) قدم باعدادها جعفر حسن صادق.

(33) قدمتها هدية محمد حميد (1987).

(34) قدمها عواد صالح عواد (1986).

وإسبانيا للاطلاع على المخطوطات والأصول التاريخية الخاصة ببحوثهم، فرجعوا بحصيلة قيمة من المعلومات، والمصادر الأولية، وكتب المراجع الثانوية الحديثة الإصدار، مما كان له أكبر الأثر في تميّز رسائلهم. كذلك لم يتوان بعض المجدين من الطلبة في محاولة الحصول على المصادر، التي تخص بحوثهم من خارج العراق، فاستخدموا كل الطرق المتاحة، كالمراسلة والجهد الشخصي، وتكليف الأصدقاء المتواجدين في الخارج.

لهذا فإن من أهم المقترحات التي يمكن أن تقدم في هذه الدراسة، هي ضرورة سفر طلبة الماجستير والدكتوراه في الدراسات الخاصة بتاريخ المغرب والأندلس إلى هذه الأقطار، لغرض الاطلاع على المصادر الأولية التي لاتتوفر في العراق، واستخدام المخطوطات النادرة الخاصة بمشاريع بحوثهم.

ثانيا : التأليف

لابد من الاعتراف بأن التأليف في حقل الدراسات المغربية والأندلسية ضعيف نسبيا في العراق، وذلك لقلة المتخصصين، والافتقار إلى المصادر والمراجع والوثائق الأساسية، وانصراف معظم الباحثين إلى الاهتمام بدراسات المشرق عموماً وتاريخ العراق على وجه الخصوص[35]. ولكن مع هذا ظهرت في أواخر الستينات وحقبة السبعينات والثمانينات من هذا القرن دراسات عديدة في هذا الموضوع نتيجة لتخصص بعض الأساتذة في هذا الحقل من الدراسات، ورجوعهم إلى العراق بعد إكمال دراساتهم العليا في الخارج. ويأتي في طليعة هذه الدراسات ماقدمه عبد الرحمان علي الحجي الأستاذ بكيلة الآداب، جامعة الكويت من إسهامات في مجال الدراسات الأندلسية تمثلت في مؤلفاته التي شملت أطروحته للدكتوراه الموسومة : «العلاقات الدبلوماسية الأندلسية مع أوربا الغربية خلال العصر الأموي»، والتي أعدها في جامعة كمبرج في المملكة المتحدة[36] كذلك أصدر

(35) ينظر بحث سوادي عبد محمد «الدراسات الأندلسية والمغربية في العراق بين التهيب وندرة المصادر» المقدم إلى ندوة الدراسات التاريخية في العراق/ الواقع وآفاق المستقبل، المشار إليها آنفا ج 1 ص 3 ــ 5.

(36) نشرت بالانكليزية في بيروت (1969) بعنوان :

«Andalusian Diplomatic Relations with Western Europe During the Unayyad Period»

عدة دراسات قيمة في تاريخ الأندلس شملت موضوعات مختلفة، منها «أندلسيات» بمجموعتين تضمنت مختلف البحوث الأندلسية التي تعرض لها المؤلف[37]. كما نشر كتابا ضمنه وجهة نظره في كيفية دراسة التاريخ الاسلامي بصورة عامة : «نظرات في دراسة التاريخ الاسلامي»[38]. ومن مؤلفاته القيمة أيضا كتيّب في موضوع «الحضارة الاسلامية في الأندلس»،[39] تعرض فيه إلى أسس هذه الحضارة وميادينها، وتأثيرها على الحضارة الأوربية، محاولاً تبيان أثر الدين الاسلامي القوي في تكوين هذه الحضارة وشمولها وديمومتها. وقد تنوعت مؤلفات الحجي فشملت كل مظاهر الحضارة في الأندلس، فكتب في «تاريخ الموسيقى الأندلسية»[40]. ثم أعقب ذلك بكتاب شامل عن «التاريخ الأندلسي من الفتح الاسلامي حتى سقوط غرناطة»[41]. وهذا الكتاب أعد بالأصل ليكون كتابا منهجياً يدرس لطلبة جامعة بغداد في مادة التاريخ الأندلسي. وهو خلاصة جهد المؤلف في هذا الحقل، ويتميز بالدقة الشديدة، وتحري المصادر الأولية الأصيلة، الأجنبية منها والعربية على حد سواء. ويلاحظ على منهج الحجي في هذا الكتاب ــ وفي بقية مؤلفاته الأخرى أيضا ــ الالتزام الواضح بالخط الاسلامي، ومحاولة ربط الأحداث وتغيرها وفق العقيدة الاسلامية السمحة، وهو أمر على غاية كبيرة من الأهمية، ويصح على بعض الحوادث، إلا أن تعميم ذلك، والمغالاة فيه يمكن أن يقود أحيانا إلى الاستطراد والخروج عن السياق التاريخي.

وبرز في حقل التأليف التاريخي المرحوم خليل إبراهيم صالح السامرائي (توفي في حزيران 1988)، الذي كان أستاذا مساعداً بكلية التربية بجامعة الموصل. وقد أشرنا إلى رسالته للماجستير «الثغر الأعلى الأندلسي» التي نشرت في بغداد عام 1976. وقد عالج السامرائي في هذه الدراسة دور الثغر الأعلى السياسي في أحداث الأندلس الداخلية والخارجية 95 ــ 316 هـ / 714 ــ 928 م. أما كتابه القيم

(37) نشرت المجموعتين في بيروت عن دار الارشاد (1969).

(38) نشر دار الارشاد، بيروت، 1969.

(39) نشر دار الارشاد، بيروت، 1969.

(40) نشر دار الارشاد، بيروت، 1969.

(41) نشر دار القلم، بيروت، دمشق، 1976.

الآخر» علاقات المرابطين بالممالك الاسبانية بالأندلس وبالدول الإسلامية»[42]، والذي هو بالأصل رسالة دكتوراه أعدها المؤلف في جامعة القاهرة سنة 1979، فيعد من المؤلفات المتميزة التي تناولت أحوال الأندلس والممالك الاسبانية خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين / الحادي عشر والثاني عشر للميلاد قد إتسمت معالجاته في هذا الكتاب مع بقية بحوثه،[43] التي تناولت هذه الفترة بالاسهاب، والبحث العلمي الدقيق الذي يرمي إلى الكشف عن الحقائق التاريخية، وتوضيح أهم المقومات الحضارية التي تميزت بها الأندلس وعلاقة ذلك بالمشرق العربي الاسلامي[44].

ومن الأمور التي قد تؤخذ على السامرائي، ندرة استخدامه للمصادر الأجنبية، ومحاولة الاعتماد بشكل كبير على المصادر العربية فقط في تفسير الأحداث[45]، الأمر الذي قد لايعطي صورة متكاملة للحوادث.

والحقيقة أن قلة استخدام المصادر الأجنبية هي إحدى المشاكل التي تجابه التأليف والدراسة في هذا المجال. كما أسلفنا، لعدم إطلاع عدد كبير من الباحثين في العراق عليها، وهي مشكلة أساسية لابد من التغلب عليها للوصول بالتأليف في هذا الحقل إلى المستوى المطلوب من الدقة والشمول والنظرة الواسعة.

وقد أسهم عبد الواحد ذنون طه، معد هذه الدراسة، وهو أستاذ بكلية التربية بجامعة الموصل، في حقل التأليف بعدة كتب وبحوث تناولت مجالات شتى في تاريخ الأندلس والمغرب. ويأتي في مقدمتها كتابه الموسوم : «الفتح والاستقرار

---

(42) نشر دار الحرية، بغداد، 1985.

(43) نشر للمؤلف بحثان في هذا المجال : الأول بعنوان : «الجزائر الشرقية البليار في أيام الطوائف»، مجلة التربية والعلم، العدد 2، الموصل 1980. والثاني : «الدعوة إلى توحيد الأندلس في أيام الطوائف»، مجلة زانكو، العدد 3، السليمانية، 1977.

(44) ينظر بشكل خاص بحثه الموسوم : «اثر الطرق الحضاري على الأندلس في القرنين الثاني والثالث للهجرة» مجلة المؤرخ العربي. العدد 27، بغداد، 1986، وكذلك «زي بلنسية الأندلسية» مجلة التربية والعلم، العدد 5، الموصل، 1987.

(45) ينظر بحثه الموسوم : «جهاد المسلمين وراء جبال البركان في المصادر العربية» مجلة دراسات في التاريخ والآثار، العدد 2، بغداد، 1982.

العربي الاسلامي في شمال إفريقيا والأندلس»(46)، الذي هو بالأصل رسالته التي أعدها للحصول على الدكتوراه باللغة الانجليزية في جامعة اكستر Exeter في المملكة المتحدة سنة 1978. كما نشر عشرات من البحوث والدراسات التي تناولت مختلف جوانب تاريخ وحضارة العرب في المغرب والأندلس، وقد جُمعت مختارات منها ونشرت ضمن كتابين، الأول : «دراسات أندلسية»(47)، والثاني : «دراسات في التاريخ الأندلسي»(48). كما نشر كتب أخرى ضمن اهتماماته في «نشأة تدوين التاريخ العربي في الأندلس»(49)، و«حركة المقاومة العربية الاسلامية في الأندلس بعد سقوط غرناطة»(50)، و«موسى بن نصير»(51). بالإضافة إلى اشتراكه مع كل من خليل إبراهيم السامرائي وناطق صالح مطلوب في تأليف كتابين منهجيين عن الأندلس، والمغرب(52)، يدرسان حاليا لطلبة الجامعات العراقية ضمن هاتين المادتين.

وقد توجه اهتمام كاتب هذه الدراسة إلى المغرب متحريا بالدرجة الأولى عن التدوين التاريخي فيه، فنشر بحوثاً عديدة في هذا المجال، تناولت موارد تاريخ ابن عذاري المراكشي عن المغرب والأندلس من الفتح إلى نهاية عصر الموحدين(53). كذلك أعد «دراسة عن موارد أبي عبيد البكري عن تاريخ إفريقية والمغرب»(54)،

---

(46) نشر دار الرشيد، بغداد، 1982.
كما نُشر هذا الكتاب في لندن باللغة الانكليزية بعنوان :
«The Muslim Conquest and Settlement of North Africa and Spain» London and New York, Routledge, 1989.

(47) منشورات مكتبة بسام، الموصل، 1986.

(48) مطبعة الجامعة، الموصل، 1987.

(49) نشر دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1988.

(50) نشر دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1988.

(51) نشر دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1989.

(52) الأول : «تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس»، مديرية دار الكتب بجامعة الموصل، 1986. والثاني : «تاريخ المغرب العربي»، مديرية دار الكتب بجامعة الموصل، 1988.

(53) نُشرت هذه البحوث تباعاً ضمن أعداد ثلاثة من مجلة المجمع العلمي العراقي في بغداد، وهي : ج 4، م 36 (1985)، ج 4، م 37 (1986)، ج 3 — 4، م 40 (1989).

(54) نشرته في مجلة «دراسات أندلسية» العدد 3، تونس (1989).

و«نصوص تاريخية في كتاب محمد بن يوسف الوراق»[55]. ولايجوز بطبيعة الحال القيام بإعطاء تقويم ذاتي لهذه الإسهامات، ويمكن الرجوع إلى بعض ماكتبه أحد الباحثين في هذا الخصوص[56].

وألف بعض الكتّاب الآخرين في مجال دراسات المغرب والأندلس، منهم تقي الدين عارف الدوري، الأستاذ بكلية التربية للبنات بجامعة بغداد، حيث نشر كتابا عن «صقلية» : علاقاتها بدول البحر المتوسط الاسلامية من الفتح العربي حتى الغزو النورمندي»[57] وهو بالأصل رسالته للدكتوراه التي حصل عليها من جامعة القاهرة. والكتاب طيب جدا يتناول فتح صقلية وعلاقاتها السياسية والاقتصادية والثقافية مع المغرب والأندلس ومصر وبلاد الشام، مع توثيق جيد يشمل مختلف المصادر العربيه والأجنبية المثيرة[58].

كما نشر إبراهيم ياس خضير الدوري، المدرس بكلية الآداب في جامعة صلاح الدين، رسالته للماجستير التي حصل عليها من جامعة الأزهر، الموسوعة : «عبد الرحمان الداخل في الأندلس وسياسته الخارجية والداخلية»[59]. كذلك نشر سوادى عبد محمد، الأستاذ المساعد بكلية الآداب بجامعة البصرة، كتابا بعنوان : «طارق بن زياد»،[60] وأخيراً أصدر مظفر طاهر العميد، الأستاذ بقسم الآثار بكلية الآداب بجامعة بغداد، كتابا شاملا : عن «آثار المغرب والأندلس»،[61] وهو كتاب أُعد بالأصل ليكون منهجيا لطلبة قسم الآثار في جامعة بغداد.

(55) نشر في مجلة البحث العلمي، العدد 38، الرباط 1988.

(56) ينظر : مزاحم علاوي محمد «إسهامات مؤرخي جامعة الموصل في دراسة التاريخ الأندلسي»، بحث مقدم إلى ندوة الدراسات التاريخية في العراق : الواقع وآفاق المستقبل، التي نظمها قسم التاريخ بكلية التربية بجامعة الموصل، آذار 1990.

(57) نشر دار الرشيد، بغداد، 1980.

(58) وينظر أيضا بحثه الموسوم : «دور صقلية في نقل التراث الطبي العربي إلى أوربا»، مجلة المؤرخ العربي، العدد 29، بغداد، 1986.

(59) نشر دار الرشيد، بغداد، 1982.

(60) نشر دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1988. وينظر أيضا بحثه الموسوم : «صلات تجارية بين البصرة والمغرب الاسلامي في القرن الثاني الهجري حتى أواخر القرن الرابع» مجلة المؤرخ العربي، العدد 43، بغداد، 1990.

(61) نشر دار الحكمة، جامعة بغداد، 1989.

وهناك العديد من الكتّاب الآخرين الذين لهم إسهامات طيبة في تاريخ المغرب والأندلس، ولكن لم يتيسر لبعضهم، مع الأسف، نشر مؤلفاتهم؛ لاسيما أطروحاتهم للدكتوراه. فاكتفوا بنشر البحوث في المجلات العلمية العراقية والعربية، وأخص منهم بالذكر خليل إبراهيم الكبيسي، الأستاذ بقسم التاريخ بكلية الآداب بجامعة بغداد(62)، وناطق صالح مطلوب، الأستاذ المساعد بقسم التاريخ بكلية الآداب بجامعة الموصل، وصباح إبراهيم الشيخلي، الأستاذة المساعدة بقسم التاريخ بكلية الآداب في جامعة بغداد، التي لها بحوث جيدة في مجال تاريخ المغرب، لاسيما في عصر المرابطين(63).

ثالثا : التحقيق :

ينفرد تقريبا عبد الرحمان علي الحجي في هذا الحقل المهم من دراسات المغرب والأندلس، فقد قام بتحقيق قطعتين مهمتين ضمن هذا التراث، تتضمن الأولى الجزء الذي يتحدث عن خمس سنوات غير كاملة من أيام الحكم المستنصر (360 ــ 364 هـ / 970 ــ 974 م) من كتاب «المقتبس في أخبار بلد الأندلس»(65)، لمؤرخ الأندلس الكبير حيان بن خلف بن حسين بن حيان (ت 469 هـ / 1076 م). أما الثانية، فهي قطعة من كتاب «المسالك والممالك» لأبي عبيد عبد الله بن عبد العزيز البكري (ت 487 هـ/ 1094م)، بعنوان «جغرافية الأندلس وأوربا من كتاب المسالك والممالك»(66). والقطعتان من أهم النصوص الأندلسية، وقد اتبع المحقق منهجاً علمياً ممتازاً في تحقيقهما، من حيث

---

(62) ينظر على وجه الخصوص بحثيه الآتيين : «أبو علي القالي البغدادي وأثره بالفكر الأندلسي»، مجلة المؤرخ العربي، العدد 25، بغداد، 1984 و«غزوات النورمانيين على الأندلس في عصر الامارة الأموية، مجلة المؤرخ العربي، العدد 40، بغداد، 1989.

(63) ينظر : بحثه الموسوم : «كتاب الصلة لابن بشكوال» مجلة المؤرخ العربي، العدد 36، بغداد، 1989.

(64) ينظر على سبيل المثال بحثها الموسوم : عبد الله بن ياسين والحركة المرابطية»، مجلة الجامعة المستنصرية، بغداد، 1985. وكذلك بحثها : «حقائق جديدة عن الحركة المرابطية»، مجلة المؤرخ العربي، العدد 27، بغداد، 1986.

(65) نشر وتوزيع دار الثقافة، بيروت، 1965.

(66) نشر دار الارشاد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1968.

التصدير بمقدمات علمية، وتوثيق النصوص ومقابلتها، وشرح المصطلحات الغامضة. وأعقب ذلك كله بفهارس فنية دقيقة، جعلت الاستفادة من النصين عالية جداً.

ومن جهود التحقيق الأخرى، ماقام به كاتب هذه الدراسة، لتحقيق نص من كتاب الصبر لأبي بكر أحمد بن سعيد بن أبي الفياض (ت 459 هـ / 1066 م)، الذي نُشر بعنوان : «نص أندلسي من تاريخ ابن أبي الفياض»[67]. كذلك خصص ناطق صالح مطلوب القسم الثالث من رسالته للدكتوراه «فهارس شيوخ العلماء في المغرب والأندلس حتى القرن العاشر الهجري»[68] لنص برنامج الوادي ياشي. ولكن مما يؤسف له أن هذا النص، والرسالة كلها، لم يريا النور بعد

رابعا : الترجمة :

اقتصرت جهود المؤرخين العراقيين في ميدان ترجمة الدراسات التي تتناول المغرب والأندلس، على جهود فردية، كما هو الحال في التحقيق. ولقد قام عبد الرحمان علي الحجي بترجمة بعض فصول رسالته للدكتوراه التي أشرنا إليها آنفا، ونشرها ضمن بحوث في اللغة العربية، بحث في كتابه : «أندلسيات» بمجموعتيه الأولى والثانية[69] كما تصدى كاتب هذه الدراسة أيضا إلى ترجمة رسالته للدكتوراه كاملة، ونشرت باللغة العربية، وقد سلفت الاشارة إليها في حقل التأليف. كما قام أيضا بترجمة بعض البحوث الانكليزية التي تخص تاريخ وصف الأندلس، منها البحث الموسوم «اثر الحضارة العربية الاسلامية على البرتغال»[70]، والبحث الموسوم «بعض التقاليد العربية الاسلامية في الحياة، الإسبانية[71]، وأخيرا

(67) مجلة المجمع العلمي العراقي، ج 1، م 36، بغداد، 1983.

(68) قدمت إلى كلية الآداب، جامعة عين شمس، 1978.

(69) نظرا لغياب الأستاذ الدكتور عبد الرضي علي الحجي عن الطرق لمدة طويلة لم أطلع على ماقام به من جهود جديدة في مجال التأليف والترجمة والتحقيق.

(70) نُشر هذا البحث في مجلة آفاق عربية، السنة السادسة، العدد 1، بغداد، 1980، وهو بالأصل بقلم : F.J. Velozo، الذي نشره في مجلة الجمعية التاريخية الباكستانية، العدد 14، 1966.

(71) نُشر هذا البحث ضمن كتاب «دراسات أندلسية» المجموعة الأولى، وهو بالأصل بقلم : S.M. Imanuddin، الذي نشره في مجلة الجمعية الآسيوية الباكستانية، العدد 12، ج 1 1967.

البحث الموسوم «الموريسكيون»[72]، الذي يتناول حياة العرب المسلمين الذين عاشوا في الأندلس بعد انتهاء الحكم العربي الاسلامي فيها وبسقوط غرناطة.

وفي ختام هذه الدراسة يتبين أنه على الرغم من الاسهام المتواضع للمؤرخين العراقيين في التراث المغربي والأندلسي، إلا أنه يُعد إسهاما متميزا، لاسيما في مجال الرسائل الجامعية والتأليف. فهو يقوم على جهود فردية على الأغلب، استطاعت بما يتوفر لها من إمكانات محدودة، أن تدخل مضمار هذه الدراسات وتتفوق فيها، في بعض الأحيان. ولكن مع هذا من الواجب توفير المستلزمات الضرورية لهذه الدراسات إذا ما أُريد لها أن تتقدم وتتطور، منها على سبيل المثال : إنشاء مركز متخصص يأخذ على عاتقه التخطيط والتحضير للدراسات المغربية والأندلسية، وجمع المخطوطات الخاصة بهذا الموضوع، والعمل على تحقيقها، ورعاية الباحثين المتخصصين، وتوفير كافة السبل اللازمة لدراساتهم.

كذلك يجب العمل على تشجيع الاهتمام باللغات التي لها علاقة بهذه الدراسات، لاسيما اللغة الاسبانية، وتشجيع الطلبة والباحثين على نقلها، وإتاحة الفرص أمامهم للسفر إلى المغرب وإسبانيا لهذا الغرض، وإتاحة تعاون واضح بين الجامعات العراقية والجامعات في المغرب العربي وإسبانيا، لتبادل المعلومات والخبرة بهذا الشأن. لأن الجهود الفردية الذاتية القائمة في هذا المجال لاتكفي وحدها لتطوير هذه الدراسات، بل لابد من جهود رسمية قائمة على أساس التعاون الوثيق بين هذه الجامعات خدمة للدراسات المغربية والأندلسية. كذلك فإن العمل على سرعة انتقال الكتب والمنشورات التي تصدر في المغرب العربي، ووصولها إلى أيدي الباحثين في العراق، يشكل دفعاً كبيراً لهذه الدراسات، لأن من أهم المشاكل التي يعاني منها المهتمون بهذا التخصص، هي تعثر وصول الكتب الحديثة الاصدار إليهم، مما يشكل نقصاً واضحاً في الاطلاع على كل ماهو جديد في مجال اهتمامهم بهذه الدراسات.

---

(72) نُشر هذا البحث ضمن كتاب «دراسات أندلسية» المجموعة الأولى، وهو بالأصل بقلم : S.M. Imanuddin، الذي نشره في مجلة الحضارة الاسلامية، العدد 33، 159.

محاولة تقويم لبعض التحقيقات المنجزة لمصادر ما بعد سقوط غرناطة

د. محمد رزوق

كلية الآداب ـــ عين الشق

هناك ملاحظة أولية : إن ما كتب بعد سقوط غرناطة قليل جدا، إذ ما قورن بالمصادر التي كتبت قبل السقوط، في فترة الأندلس الاسلامية، لذا فإننا لا نجد التراكم، الكافي الذي يمكننا بالخروج بتصور ما حول الاعمال المنجزة، خاصة وأن الدراسات نفسها حول الموركسيين مازالت في بداية الطريق في العالم العربي (باستثناء حالات محددة : الدراسات الموركسية بتونس ـــ مثلا).

أولا : نبذة العصر في اخبار ملوك بني نصر : لمؤلف مجهول

تتمثل أهمية الكتاب في كون صاحبه كان شاهد عيان للمراحل الاخيرة لسقوط غرناطة، وهو بهذه الصفة يغطي وصفا دقيقا للاحداث التي عرفتها غرناطة والعوامل التي أدت إلى سقوطها، كما أنه يتميز بوصفه لمراحل نزوح الأندلسيين إلى المغرب والأوضاع التي وجدوه عليها، والشروط التي أصبح الاسبان يفرضونها على الأندلسيين العائدين، كما يتعرض للأماكن التي انتقل إليها هؤلاء.

وقد طبع الكتاب في القرن الماضي على يد مارك مولر Marc Müller بميونيخ بألمانيا سنة 1863 تحت عنوان «أشياء من غرناطة»، وأعاد الامير شكيب أرسلان بمصر سنة 1925 باسم آخر بني سراج، وقد نشر الكتاب في هاتين الطبعتين عن نسخة بعنوان : «أخبار العصر في انقضاء دولة بني نصر».

وطبع الكتاب أيضا بالعرائش سنة 1940 بعناية الفريد البستاني، وجعل عنوانه «نبذة العصر في اخبار ملوك بني نصر».

وآخر طبعة له هي التي قام بها الدكتور محمد رضوان الداية (أستاذ الأدب الأندلسي بجامعة دمشق) سنة 1984، تحت عنوان آخر أيام غرناطة.

وسنبدي بعض الملاحظات حول هذا التحقيق الأخير. يقول المحقق بأن كتاب أخبار العصر ليس الا رواية اخرى تصرف فيها الراوي...» (ص 23).

ولا نعتقد ذلك، إذ نجد بالنسخة أول اختصار يسير أو حذف لكلمات معينة أو إضافة، وكل هذا لا يغير من جوهر الكتاب في شيء فالكتاب واحد.

تحقيق النص.

يقول المحقق (ص 24) :

اعتمدت مجرى رواية (نبذة العصر) ونبهت على الفروق بين النسختين وهذا العمل مفيد من وجوه :

1 ــ فهو وثق الكتاب، وعرضه على نسختين اثنتين.

2 ــ رمم بعض السهو الذي كثر في كلتي النسختين.

3 ــ ذيل (نبذة العصر) بزيادة لم ترد في اخبار العصر تتحدث عن نزوح مسلمي الاندلس إلى المغرب.

ويقول (في ص 25).

علقت على النص، وشرحت شيئا من غريبه أو من الكلمات ذات الاستعمال الاندلسي وعرفت بالأعلام من الرجال والبلدان والمواضيع الأندلسية...

والحقت بالكتاب بضعة نصوص تتعلق بتاريخ الأندلس في عهودها الأخيرة، تفيد في اتمام صورة العصر.

وهي تضم سفارة اندلسية إلى المشرق، كان قد نشرها الدكتور عبد العزيز الاهواني منذ ما يقرب من 30 سنة، ثم ملحق ثان يضم خمس رسائل غرناطة من القرن التاسع الهجري، كانت قد نشرت بباريس سنة 1883.

الملاحظات :

1 ــ المقدمة لا تتناسب مع موضوع الكتاب في كثير من الأحيان، فمثلا الفقرة التي سماها (قبس من التاريخ) (ص 6 ــ 7).

استعرض فيها مقتطفات من مراجع ومصادر معينة لا تساعد القارئ على فهم بنية الكتاب

وهكذا فقد استعرض فقرات من كتاب الاستاذ محمد عبد الله عنان : تراجم إسلامية شرقية وغربية من ص 257.

ــ فقرات من كتاب الحلل الموشية، وفوات من كتاب «أعمال الاعلام...»، وكذا من كتاب نفح الطيب للمقري.

واستعرض بعد ذلك في الصفحات الموالية (ص 11 ــ 18) تواريخ سقوط مدن الأندلس.

2 ــ اعتمد المحقق على النسختين المطبوعتين وقارن بينهما، وكان الأجدر أن يبحث عن نسخ أخرى تساعد على حل العديد من المشاكل الواردة في النص، فهناك مثلا بالمغرب مخطوطة الخزانة العامة بالرباط في عدد 51177 ثالث مجموع، وبها اضافات، بل ربما توجد نسخ أخرى عند بعض الخواص.

إن الاعتماد على نسختين مطبوعتين في التحقيق بالاضافة إلى تصرف المحقق بالزيادة أو التصويب قد يؤدي بنا إلى نتائج تبعدنا عن النص الأصلي.

3 ــ يقول المحقق (ص 25) : «علقت على النص، وشرحت شيئا من غريبه أو من الكلمات ذات الاستعمال الأندلسي، وعرفت بالاعلام من الرجال والمواضع الأندلسية...»

لم نعثر خلال هذا التحقيق على شرح لما سماه «غريب النص» أو الكلمات ذات الاستعمال الأندلسي، وكان الأحرى بالمحقق وهو استاذ الأدب الأندلسي أن يفيدنا في هذه النقطة، فيكون قد قام بما لم يقم به غيره.

ــ وفيما يتعلق بالأعلام والمواضيع لا اعتقد أن هناك اضافات جديدة تعين على فهم النص وفتح مغلقاته، بل هنا اضافات اما زائدة، أو غير دقيقة وهذه بعض الأمثلة من ذلك : ص 129 هامش 9 : يقول :

الصوامع : جمع صومعة وهي منارة المسجد ومئذنته. ولا أدري ما المقصود بهذا الهامش !

ص 128 هامش 6 : يقول :

فاس : هي Fes، مدينة من امهات المغرب الأقصى، وهي مدينة اسلامية محدثة... وكان لفاس دور سياسي بارز في العصور الاسلامية الوسيطة.

ص 136، هامش 1 :

النص يقول : «فاجتمع خلق كثير من الناس نحو من سبع مائة رحيل».

علق المحقق على كلمة رحيل بما يأتي :

(مسافر ؟) وضعها بين قوسين ووضع أمامها علامة استفهام أي انه غير متأكد، ثم أضاف بعد ذلك : أم لعلها رجل.

ولو بحث المحقق قليلا في لغة المغاربة لوجد أن الكلمة مازالت مستعملة إلى يومنا هذا ويجمع كلمتين معاً وقال : متاع الرجل المسافر.

ص 137 هامش 3 :

بادس : يقال لها باديس (بالياء) مدينة في بر العدوة بالمغرب الأقصى.

ص 138 هامش 2 :

طنجة هي Tanger، مدينة شهيرة استراتيجية في شمال المغرب الأقصى على البحر المحيط (الأطلسي) بينها وبين الأندلس بحر الزقاق.

ص 138 هامش 3 :

تطوان وتكتب أيضا : تيطاوان، وتطاون، وتيطوان (بالياء)، مدينة بالمغرب الأقصى قرب مليلية.

ص 142 هامش 4 : زمور.

يقال لها أزمور على ساحل البحر المحيط بالمغرب الأقصى.

ولا نرى فائدة في ملاحق الكتاب، فما أورده لا يفيد في فهم ما ورد في المخطوط.

وأخيرا فإن المحقق لا يشير الى المصادر التي اعتمدها في تحقيق الكتاب. مما يجعلنا نطرح عدة تساؤلات حول المصادر التي استقى منها معلوماته ؟

ثانيا : الأنوار النبوية في آباء خير البرية

ألف محمد بن عبد الرفيع هذا الكتاب عام 1044هـ/1635، مشتملا على ثمانية فصول وذيلت بخاتمة (ص 319 ـــ 363)، تعرض فيها للظروف التي كان

يعيشها الأندلسيون باسبانيا، انطلاقا من تجربته الخاصة، كما تعرض إلى الظروف التي أصبح يعيشها هؤلاء بفرنسا بعد ابعادهم، وكذا دور العثمانيين في إنقاذهم، وتعرض إلى وضعية الأندلسيين بتونس بصفة خاصة.

نشر من هذا المخطوط المقدمة والخاتمة فقط، من طرف عبد المجيد التركي عن نسخة المكتبة العاشورية لصاحبها محمد الطاهر ابن عاشور العميد السابق لكلية الشريعة واصول الدين بجامعة الزيتونة، وذلك بمجلة حوليات الجامعة التونسية، العدد 4 سنة 1967، ضمن مقاله : «وثائق عن الهجرة الأندلسية الأخيرة إلى تونس» ص 25 — 63.

الملاحظات :

ص 27، هامش 1 :

تعليق حول كلمة معشر اشراف الأندلس يقول :

«في مقدمة الفتح من تاريخ رباط الفتح لأبي جندار : اشراف اهل الأندلس، ثم يستطرد في التعريف بالكتاب وصاحبه مما لا نرى فائدة فيه، في حين أنه كان بالامكان أن يوجه هذا التعليق وجهة اخرى، فيتساءل — مثلا — عن سبب تشبيت الأندلسيين بفكرة الشرق ؟ والأبعاد الاجتماعية والسياسبة لذلك.

— قام المحقق «بتصويب» بعض ما اعتبره اخطاء لغوية، وفي تقديرنا فإنه يجب الانتباه إلى هذه المسألة، لأنها في غاية الأهمية، فمادام التصويب لم يمس المتن، ويوجد في الهامش فقط، فالقارىء حر في أن يأخذ به، ولكن عندما يتجاوز ذلك إلى المتن فهذا الأمر له خطورته، لأن المصادر الأندلسية — خاصة التي كتبت في فترات متأخرة لها طابع خاص، وتمثل إرثا حضاريا يجب العمل على صيانته، فاللغة التي يكتب بها هؤلاء، لغة تداخلت فيها عناصر متعددة، تمثل تطور اللغة العربية بالأندلس، إلى أن وصلت إلى حد معين، فهناك كلمات أدخلها الأندلسيون هي وليدة بيئتهم، وهناك صيغ تقترب أحيانا من صيغ اللغة الاسبانية، وكل هذا يجب أن نأخذه بعين الاعتبار، ونترك لذوي الاختصاص من اللغويين أن يدرسوا هذه التطورات لأن من شأن ذلك أن يضيف عناصر أخرى جديدة لما نعرفه عن هذا المجتمع الأندلسي خاصة المتأخر منه.

ـــ هناك هوامش عديدة غير ذات فائدة، فانطلاقا من الصفحة 30 نجد تعريفا بابن مالك وألفيته، وبعبد الملك بن مروان، وبموسى بن نصير، والوليد بن عبد الملك، وابن الخطيب.

فعوض ذلك كان على المحقق أن ينتبه إلى العديد من القضايا التي طرحتها هذه الخاتمة، والتي تحتاج إلى إيضاح، وكان عليه أن ينير سبيل الباحثين بإرشادهم إلى عدد من المصادر والدراسات، لأن القارئ الغير المتخصص قد لا يستوعب ما ورد في هذا النص الهام.

ونشير أيضا إلى أن المحقق اكتفى بالاعتماد على نسخة واحدة بتونس في حين كان بإمكانه مثلا الرجوع إلى نسخة الخزانة العامة بالرباط عدد 1238 ك، وبها العديد من الاضافات المفيدة. هناك ملاحظة أخرى أن المحقق لم يعط أي تعريف بالمؤلف ولا للعصر الذي عاش فيه ولا الأسباب التي دفعته إلى التأليف، كما أنه لم يهتم بأي جهد لوصف المخطوطة للتعرف عليها، واكتفى بذكره بأنه حصل عليها من المكتبة العاشورية، وهذا مما يتنافى وقواعد التحقيق التي تتطلب من يقدم المحقق للقارئ جميع المعطيات التي تمكنه من استيعاب ما ورد في المخطوط.

وهناك سؤال أخير نطرحه : لماذا اكتفى المحقق بالمقدمة والخاتمة ولم يدع إلى تحقيق المخطوط بأكمله ؟

إن من يقرأ التحقيق يشعر أنه موجه، بحيث أن المحقق يحاول أن يمتع القارئ بأن كل ما هو مهم يوجد في المقدمة والخاتمة فقط وهذا رأي لا نتفق فيه مع الاستاذ المحقق، لأن القراءة السطحية للكتاب هي التي جعلته يتوصل إلى هذه النتيجة، في حين أن القراءة المتأنية للنص يجعلنا نقتنع بأنه مليء بالمعطيات التي نستطيع من خلالها أن نقترب اكثر من هؤلاء الأندلسيين.

ثالثا : العز والمنافع للمجاهدين بالمدافع.

الف ابراهيم الرباش في هذا الكتاب أصلا باللغة الاسبانية بتونس سنة 1632 وهو في فن المدفعية، وقام بتعريبه احمد بن القاسم الحجري سنة 1638. ويتكون الكتاب من مقدمة وخمسين بابا وخاتمة.

يعطي المؤلف في المقدمة معلومات عن حياته بإسبانيا، واسفاره البحرية بين

اسبانيا وأمريكا، ومخالطته أثناء هذه الأسفار للمدفعيين، ثم يذكر بعد ذلك خروجه من اسبانيا واستقراره بتونس، وممارسته للجهاد البحري هناك، وينتقل بعد ذلك إلى استعراض ما يتعلق بفن المدفعية في خمسين بابا.

وقد وضع المغرب خاتمة (ص 245 ــ 255) تعرض فيها إلى الظروف التي كان يعيش فيها المورسكيون بإسبانيا انطلاقا من تجربته الخاصة، وتمكنه من الهجرة إلى المغرب، وكذا استقراره بمراكش، واشتغاله بالترجمة لدى السلطان زيدان وابنيه وبعد ذلك، وإلى سفارته إلى كل من فرنسا وهولندا.

والكتاب ما يزال مخطوطا، ونسخه متعددة يعرف منها على الأقل في المغرب ثلاثة : نسخة الخزانة العامة بالرباط عدد 87 ج، والثانية بنفس الخزانة آخر مجموع يحمل رقم 1342 د، وهي ناقصة في آخرها والثالثة بالخزانة الحسنية بالرباط عدد 2646، وكانت منه نسخة في خزانة القرويين بفاس ثم فقدت، وهناك نسخ أخرى خارج المغرب.

غير أن أهم نسخة هي النسخة الأولى (ج 87)، فهي فيما يظهر مكتوبة تحت اشراف المغرب نفسه الذي يوجد خطه في هوامشها بالالحاق والتصحيح، وهي تنفرد أيضا بالخاتمة المكتوبة بقلم المعرب نفسه. وقد كانت هناك عدة محاولات لنشر الكتاب منها محاولة الأستاذ ابراهيم شبوح محافظ المكتبة القومية بتونس، لكن هذا العمل ــ حسب علمي ــ لم ينجز، ونشير أيضا إلى أنه مسجل كرسالة جامعية من طرف الأستاذ أحمد العلمي : لكن هناك عدة دراسات حوله : منها مقال الأستاذ محمد المنوني بمجلة دعوة الحق السنة 10 عدد 3 يناير 1967 ص 74 ــ 91 ومحمد حجي، الحركة الفكرية 1 : 163، والعربي، الرباطي، مجلة تاريخ المغرب، العدد 2، 1982، ص 67 ــ 81.

وبما أن الكتاب لم يحقق بعد، فإنني سوف أكتفي بايراد بعض الملاحظات حول ما نشر منه.

فقد نشر مقدمته الأستاذ عبد المجيد التركي في مقاله السالف الذكر، عن مخطوطة المكتبة القومية بتونس، رقم 1407.

الملاحظات :

ــ لم يعرف المحقق بالمخطوطة، ولا بما إذا كانت منه نسخ أخرى بتونس.

ــ لم يذكر أي شيء عن المؤلف ولا عن المغرب ولا عن ظروف تأليف الكتاب، ولو بصورة مختصرة.

ــ قام المحقق بنفس العمل السابق من حيث تصويب ما يعتبره اخطاء، وقد سبق أن أبدينا رأينا في الموضوع.

ــ لا وجود لأي تعليقات مفيدة تسهل لنا فهم مغلقات النص، بل لم يستوعب جيدا ابعاد بعض الأحداث التاريخية الواردة في المقدمة، وإلا كيف يسمى ما كان يقوم به الأندلسيون من اعمال بحرية ضد الاسبان «قرصنة» (ص 67 هامش 1)، وأكثر من ذلك احال على ما كتبه الاستاذ حسن حسني عبد الوهاب في مقال له بالمجلة التونسية سنة 1917، ولا يعتقد أن هذا الأخير يتفق مع ما ذهب إليه المحقق، خاصة إذا علمنا اليوم أن النظرة الموضوعية تقتضي أن نعتبر هذا العمل جهادا بحريا للدفاع الشرعي عن النفس، وليس بقصد السلب والنهب، لأن الشريعة الاسلامية تحرم هذا النوع الشرعي من العمليات.

دليل الأعلام المغاربة والأندلسيين في العصر الاسلامي

الدكتور محمود بوعياد
مدير المكتبة الوطنية الجزائرية

إنّ الباحث في التراث المغاربي الأندلسي سواء منه المتضلع الذي طال احتكاكه بآثاره، أو المبتدىء الذي يخوض لأول مرّة في دراسة المؤلفات والمصادر القديمة، كثيرا مايقف حائرا أمام اسم علَم، رجُلَ حُكم كان، أو أديبا، أو فقيها، أو مؤرخا، ممّن عاشوا في العصر الاسلامي. فلاّ يتوصل إلى تحقيق هويته، وإثباتَ شخصيته بالتدقيق، إلا بعد فترة من الشك والحيرة، وبعد أبحاث طويلة ومتشعبة في العديد من المصادر والمراجع، قديمها وحديثها، وهذا ان وجدها في متناول يده. ومصدر الحيرة هو تشابه الأسماء، وغياب الاسم العائلي في بعضها، وكثرة تداول بعضها، فإن أكثر أعلام القدامى يُسمُّون بمحمد، وأحمد، وعلي وعبد الله.

فإذا تصفحنا على سبيل المثال كشافات **نفح الطيب** بتحقيق إحسان عباس، وجدنا على سبيل المثال 14 محمد بن يوسف، 5 يوسف بن الحجاج و4 ابن العربي، مثال آخر لهذا اللبس المحتمل نجده في كشافات «المعيار» للونشريسي، إذ سجل المحققون للكتاب 10 علماء يحملون إسم العقباني، 5 منهم سموا باسم سعيد و4 باسم القاسم.

وقد فطن الباحثون القدامى إلى اللبس الناتج عن تشابه الأسماء وعن كثرة تداول بعضها، فألحقوا بأسماء كثيرة التشابه، الألقاب والعبارات والصفات المميزة، نذكر منها تعوّدَهم على ذكر نسبة المعنى. فهذا فشتالي والآخر صنهاجي، والثالث

قيسي وهكذا، كما تعودوا وهذا دائما بهدف التمييز، على ذكر موطن هذا المعنى، فقالوا السبتي والتلمساني، والشاطبي، وإذا لم تكف هذه الايضاحات وبقي اللبس قائما، أضافوا صفات شخصية كالعاهات، وان قل استعمالها كالأفطس، والأحول، والمحروق، وأضافوا نعتا يخص مهنة أو تخصّص المعنى أو مهنة الأب، فقالوا الدّبّاغ والفحّام وابن البناء، كما قالوا القاضي، والوزير، والشاعر، أو صاحب غرناطة، أو صاحب تونس، ولنا مثال ساطع في وجود ثلاثة رجال يسمون بأبي عبد الله القرطبي. ففرقوا بينهم إذ قرنوا أحدهم بكلمة أمام الحرم، والثاني بالكاتب، والثالث بالطيب (انظر كشافات **نفح الطيب**)، وقد لاحظوا أن مثل هذه الإضافات قد لاتكفي، وخاصة في بعض السلالات التي أنجبت عددا من العلماء تشابهت أسماؤهم، إذ كان الولَد يحمل اسم أبيه، أو جدّه، تخليدا للأسماء في الأسرة. وعدد هذه العائلات في مغربنا الكبير كثير، نذكر منها على سبيل المثال : البنّاني والفاسي، وابن مرزوق، والعقباني. ورأينا منذُ حين أنه قل من علماء سلالة العقباني مثلاً، من لم يحمل اسم سعيد أو القاسم، وبعضهم حمل الاثنين. ونجد اسم عبد القادر بكثرة في أسرة الفاسي. أمّا أحمد ومحمد فهما ممثلان في أكثر أسماء السلسلة الطويلة «للمرازقة»، حتى اضطر الباحثون وخاصة منهم مؤلفو كتب التراجم، أن يميزوا فيما بينهم فدعوا بعضهم بالجدّ، والآخر بالخطيب والثالث بالكفيف والرابع بالحفيد، والخامس بحفيد الحفيد. ومثله قولهم ابن رشد الجد وابن رشد الحفيد، كما لجأ الباحثون أحيانا إلى ذكر أشهر تأليف للمترجم له، دائما بهدف تمييزه عن مؤلف آخر :

فقالوا ابن الحاج صاحب **المدخل**، وقالوا الونشريسي صاحب **المعيار**، وابن الزبير صاحب **صلة الصلة** وهكذا.

غير أن كل هذه الملحقات المتنوعة من صفات وألقاب، وكل هذه العبارات المميزة التي أضافها القدامى لأسماء أسلافهم ومعاصريهم، لم تعُد اليوم تفِ دائما بحاجة الباحثين من مختلف المجالات والاهتمامات، والسبب الرئيسي هو أن البحث لم يبق احتكارا على كبار العلماء، فمن المعروف أن المهتمين بالبحث في العصور السالفة كانوا دائما من ذوي الاطلاع الواسع في اختصاصاتهم، فكانوا يعرفون بالتفصيل كل المؤلفات صغيرها وكبيرها التي كتبت في مجال اختصاصهم، كما كانوا

يعرِفون طبعا أسماء من كتبوها سواء كانوا ممن عاصروهم أو ممن سبقوهم ولو بَعدت بهم الديار.

وإذا حدث ان عثروا أثناء بحوثهم على اسم كتاب يجهلونه، أو اسم شخصية لم يسبق لهم لقاء إسمها، لم يترددوا في الخوض في غضون الأسفار، ولايحجمون على قضاء الساعات المتتالية والأيام الطويلة، للتحقق من عنوان الكتاب، ومن هوية الشخصية إلى أن يعثروا على مبتغاهم، فكان كل واحد من هؤلاء دائرة معارف أو بحراً كما كان يقول القدامى.

أما اليوم فإن ملامح عالم البحث قد تغيرت، فلم يبق كما قلت وقفاً على أقلية من العلماء المتبحرين، بل أصبح في متناول الجمع الغفير من الفتيان والفتيات يهتمون بالآثار القديمة تحقيقا وتحليلا ودراسة.

ومما لاشك فيه ان هذه الظاهرة هي من محاسن عصرنا، ومن حصيلة انتشار التعليم بين طبقات الشعب كلها، وكما تغيرت ملامح البحث تغيرت أيضا متطلباته ومناهجه. فإن من يشرع من بين الشباب في البحث والتنقيب لكتابة رسالة جامعية، أو مقال لمجلة علمية، وان من يقوم منهم من المكتبيين والمعلوماتيين بفهرسة كتاب، أو وضع كشافات له، أو اعداد بيبليوغرافيا، قد لاتكون لديه الثقافة الواسعة التي تساعده على معرفة الأسماء الكثيرة التي هو في حاجة إلى معرفتها واستيعابها. كما لايمكنه أن يقضي الساعات وبعض الأحيان الأيام، حتى يتوصل إلى التحقق من هوية اسم واحد اعترض طريقه، وأفتح هنا قوسا لأذكر أنني تعمّدت ذكر المفهرسين والمعلوماتيين المهتمين بصياغة البيبليوغرافيات، وبتصنيف المعلومات وتخزينها واسترجاعها. واننا ابتدأنا منذ أمد غير طويل في إدراك ماهية عمل هذه الفئة من الباحثين وأهميته بالنسبة للبحث العلمي.

فلولا وجود إعلام علمي متطور يشمل مجالات الحياة جميعها، لما كان في أقطارنا تعليم عالٍ بأتمِّ معنى الكلمة، ولاَكان تقدم علمي وثقافي، واقتصادي، ولاتوصلنا إلى إحياء تراثنا، واستغلاله.

وإذا لم يكن في إمكان هذا المفهرس الشاب أن يتوصل إلى معرفة هوية مؤلف كتاب يريد وضع وصفه البيبليوغرافي، وان توفّرت لديه كل المصادر والمراجع

التي يحتاجها، وإذا لم يتمكن واضع بيبليوغرافيا، أو كشاف كتاب من معرفة من ألّف هذا الكتاب، أو ما ألّف هذا الكاتِب، وإذا أحجم الباحث الناشيء عن قضاء العديد من الساعات ليتوصل إلى التعرف على اسم كاتب، أو عالم، أو رجل سياسة أو حزب جاء ذكره في المخطوط الذي هو بصدد تحقيقه، فما سيكون مصير الإعلام العلمي، ومصير البحث، وما يترتب عليهما من تقدم حضاري ونمو اقتصادي ؟

هل سنبقى عالة على غيرنا في الاعلام العلمي، كما نحن عالة على هذا الغير في مجالات أخرى من الحياة ؟

إذا أجبنا بالنفي، وأردنا أن تتوفر لدينا المعلومات الضرورية لتسيير أقطارنا، والنهوض بثقافتنا وإنعاش اقتصادنا، فعلينا أن نبدأ من البداية أي بتوفير أدوات العمل التي ستسهّل مهمة الباحث وتعبّد الطريق أمامه، ومن هذه الأدوات الضرورية أقترح إنجاز **دليل** يمكن الباحث والمفهرس للكتاب من التعرف بسهولة على إسم من الأسماء الكثيرة التي تصادفه أثناء القيام بعمله.

ولابأس أن نرجع إلى الوراء فنلاحظ أن مسألة مثل هذه التي نريد حلها اليوم، قد واجهت أسلافنا، يوم وقع الانفجار الكبير في التدوين، والتأليف، والترجمة عن اللغات الأجنبية، وجمع التراث من حديث نبوي شريف، وشعر، وأمثال، وأساطير. وذلك في القرون الأولى بعد الهجرة بعد أن تمت الفتوحات، وانكب الناس من مسلمين عرباً كانوا أو عجماً، ومن غير المسلمين المتشبّعين بالثقافة العربية الاسلامية، يبحثون، ويتجادلون، ويؤلّفون الكتب والرسائل، وذلك بعدما تكاثر البُردي، وتلاه اكتشاف الكاغظ الذي كان سببا في ثورة كبيرة في عالم الثقافة.

فكانت نتيجة ذلك تصنيف الآلاف من الكتب والرسائل التي غمرت ميدان العلم والثقافة، وأحدث هذا الانفجار في التأليف، بلبلة في صفوف أهل العلم إذ لم يعُد في إمكانهم التعرف على الانتاج الثقافي ولا على مُنتجيه، فأصبحوا في حاجة ماسّة إلى السيطرة على هذه التآليف التي تتدفق عليهم من أطراف العالم الاسلامي كلها. فآستعملوا وسائل لتصنيف هذا الانتاج وتنظيمه مازالت بعد مرور قرون تشرِّف الحضارة العربية الاسلامية، إذ وضعوا كتب التراجم للتعرف

على المؤلفين والمساهمين في الحركة العلمية، وأنتجوا أول بيبليوغرافيا في تاريخ الانسانية وهي **الفهرست** لابن النديم، كما أنتجوا أول دائرة معارف وهي **رسائل إخوان الصفا**، ووضعوا طرق تصنيف للعلم، وأسسوا المكتبات الزاخرة بالكتب لتسهيل تداولها من طرف الباحثين، ودكاكين لتوزيع الكتب يشرف عليها ورّاقون جمعوا بين سعة العلم والكفاءة المهنية في إنجاز الكتب استنساخا وتسفيرا.

وهذا ماقام به الغربيون بعد قرون عند نهضتهم، فشرعوا في تأليف البيبليوغرافيات، وتنظيم المكتبات، ووضع طرق تصنيفها، ولازال الاختصاصيون رغم تراكم أدوات العمل في أكثر لغات العالم، يضعون الفهارس، والمكانز، وقوائم رؤوس الموضوعات، والبرامج للحاسوب، وبنوك المعطيات، وذلك كله من أجل السيطرة على الإنتاج الفكري وتسهيل الاستفادة منه.

وإذا عدنا إلى صميم موضوعنا قلنا ان جميع المهتمين بجانب من جوانب التراث الأندلسي المغاربي، وان كل الاختصاصيين من مكتبيين ومعلوماتيين من القائمين على وصف المصنفات التي وصلتنا على وضعها في متناول الباحثين، قلنا : كل هؤلاء في حاجة إلى أداة عمل أي دليل سهل التناول يعرّف بهذه الأسماء. أسماء المؤلفين، والعلماء، والفقهاء والمحدثين، والأطباء، ورجال الحكم والإدارة، وغيرهم ممن يصادفهم الباحث والمعلوماتي أثناء القيام بعملهما.

والمنتظر من هذا الدليل أن يميز هذه الأسماء بعضها عن بعض بمجموعة من الخصوصيات حتى يتمكن القارىء أن يتعرف عليها بسهولة وبسرعة في آن واحد. ومايجب التنبيه إليه هو أن الهدف ليس وضع كتاب تراجم، وإنما إلحاق عدد من البيانات المذكورة باختصار كبير مقصود بعد الاسم لتمييزه عن غيره.

أما الأسماء المعنية أي التي تهدف إلى تمييزها بعضها عن بعض، فتُذكر مرتبة ترتيبها هجائيا، حسب اسم الشهرة وهناك عدد كبير من الأسماء ليس فيها لبس كبعض الأسماء العائلية إذ من المعروف أن نسبة من الأسماء المتداولة من القديم في مغربنا هي ألقاب أي أسماء عائلية.

فأسماء كثيرة لمؤلفين توارثها الأبناء عن آبائهم وأجدادهم مدة قرون فأصبحت ألقابا. ولنا أمثلة في الأسر الكثيرة التي أنجبت عددا من العلماء كأسرة ابن مرزوق،

والرصاع، والفاسي، والكتاني، والمقرىء والعقباني، غير أن عددا كبيرا من بقية الأسماء ليست أسماء عائلية من المحتمل أن يجد الباحث الناشىء والمفهرس في مكتبته، صعوبة في معرفة الإسم المشهور فعلى سبيل المثال، ماهو الجزء المشهور من الإسم التالي :

أبو عبد الله محمد بن عبد الملك الأنصاري الأوسي المراكشي، مؤلف كتاب **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**، بالنسبة للمكتبي الذي هو بصدد فهرسة هذا الكتاب، وأود أن أذكر أن أسماء الشهرة وبالتالي المداخل تختلف من اسم إلى آخر، فهذا معروف بقبيلته كالمغيلي، واليفراني، والآخر ببلدة كالآبلي، والوهراني، والثالث باسمه كأحمد بابا وعبد المومن، والرابع باسم أبيه أو أمّه كابن القوطية، وابن رشيق وغيرهم معروف بكنيته (كأبي حمو الزياني) (أبي زكرياء الحفصي)، وبعضهم تكون مداخل أسمائهم بمهنتهم أو مهنة آباءهم كما رأينا منذ حين كالوراق، والرصاع، وابن الشمّاع، كما أن الباحث والمكتبي لايعرفان من الأشهر الناصري أم السلاوي، وهذا بالنسبة لمؤلف **الاستقصا**.. ويكون موقفهما مشابها أمام الاسم التالي : أحمد بن حسن بن علي بن الخطيب القسنطيني المعروف بابن قنفد مؤلف **الوفيات** إذ كثيرا ما يُذكر هذا المؤلف في الكتب القديمة تحت أحد الإسمين من دون تمييز بينهما، ولهذا لابد في كل هذه الحالات من الاحالة من الجزء الذي تُخلي عنه من الاسم إلى الجزء الذي رُتّب عليه الاسم في **الدليل** ونسميه المدخل ولابد من ذكره بحروف بارزة.

وبعد اختيار المدخل تُلحق البيانات التي تميزه عن الأسماء المماثلة التي قد تحدث لبسا. وأقترح أن تذكر البيانات مرتبة كما يلي :

ـــ تاريخ الوفاة بالتاريخين الهجري والميلادي، وإذا لم يوجد التاريخ يذكر تاريخ تقريبي مسبوقا بكلمة حوالي، وإذا لم يوجد تاريخ وفاة ولو تقريبي، بذكر القرن الذي عاش فيه المعني إذ لابد من ذكر تاريخ.

ـــ التخصص : الفيلسوف، المؤرخ، الطبيب، الوزير، القاضي، الامام، الموسيقار، قائد حرب إلخ..

ـــ أشهر المؤلفات إذ كان المعني كاتبا. وأودّ أن أؤكد أنه لايذكر إلا تأليف

واحد، وهو أشهرها، فبالنسبة لمحمد بن مرزوق الخطيب مثلا يذكر **المسند الصحيح** لأنه أشهرها.

ـ الوثيقة التي ورد فيها ذكر المعنى. ويذكر اسم الكتاب متبوعا بشرطة مائلة يليها إسم المؤلف ثم بيانات النشر، ويُقتصر على ذكر مكان وتاريخ النشر. وآخر المعلومات في هذا المضمار ذكر الجزء إن كانت للوثيقة أجزاء، وتحديد الصفحة.

وأقترح استعمال الرموز المختصرة التالية، عند ذكر هذه البيانات، ومن الجائز أن تُذكر على التوالي كل واحدة منها مسبوقة برمزها :

ت : توفي

ك : أشهر كتبه

ظ : انظر (للإحالة من جزء من الاسم إلى الآخر الذي أتخذ كمدخل في الدليل)

خ : تخصّص أو مهنة

ذ : جاء ذكر الاسم في الكتاب الفلاني، ويذكر هذا الكتاب على المنوال التالي :

عنوان الكتاب/ إسم المؤلف (بيانات النشر)

وفيما يلي نذكر بعض الأمثلة :

عز الدولة (أحمد بن محمد بن عبد الله الملقب بعز الدولة).

ت : 436 هـ / 1044 م

خ : أمير من بني قاسم أمراء مدينة البُنت في الأندلس.

ذ : أعمال الاعلام... ابن الخطيب (بيروت، 1956) ص 208.

ـ وبالإضافة إلى هذه النبدة يجب أن يأتي ذكر المعنى في أحمد بن محمد بن عبد الله الملقّب بعز الدولة، ليحال إلى المدخل (ظ : عز الدولة).

ـ المثال الثاني

ابن خاقان : (أبو نصر الفتح بن محمد بن عبد الله القيسي الاشبيلي)

ت : 529 هـ /1134 م.

ك : قلائد العقيان في محاسن الأعيان

وتكمل هذه النبذة بالاحالات التالية أي من أجزاء الاسم التي من الجائز أن تُعتبر مداخل، إلى المدخل المختار.

ــ أبو نصر الفتح بن محمد بن عبد الله القيسي الاشبيلي) ظ : ابن خاقان.

ــ الفتح (أبو نصر الفتح بن محمد بن عبد الله القيسي الاشبيلي) ظ : ابن خاقان.

ــ القيسي (أبو نصر الفتح بن محمد بن عبد الله القيسي الاشبيلي) ظ : ابن خاقان.

ــ الاشبيلي : (أبو نصر الفتح بن محمد بن عبد الله القيسي الاشبيلي) ظ : ابن خاقان.

وقد تعمدتُ هذا المثال لكتاب مشهور ولاسم مؤلف كثير التداول بين الاختصاصيين، وذلك لأن هؤلاء الاختصاصيين يعرفونه باسم الفتح بن خاقان، من ناحية، ولأننا نجد من ناحية أخرى من بين أجزاء اسمه إسم نسبة إلى قبيلة (القيسي) واسم نسبة إلى مدينة (الاشبيلي)، فمن الجائز أن تكون أجزاء الاسم الباقية (الفتح القيسي ــ الاشبيلي) كلها مداخل، فأمام مثل هذا الاسم مايكون موقف الطالب الذي يشرع في إعداد رسالة جامعية، وما موقف المكتبي أو المعلوماتي الحديث التخرج من معهده ؟ من الجائز انه لم يسمع قط بالفتح بن خاقان وبكتابه **قلائد العقيان**. فما هو المدخل الذي يختاره ؟ ولحل المشكل اقترحت اللجوء إلى الاحالات من جزء إلى جزء آخر من الاسم، وبمرور الأيام يتعود المبتدئون وكل المترددين بفضل الرجوع إلى الدليل على استعمال القسم المشهور من الاسم.

ولاداعي إلى الإكثار من الأمثلة بعد عرضنا طريقة إدخال الأسماء وطريقة التعريف عليها. فلم يبق لنا إلا أن نتعرض إلى طرق إنجاز مثل هذا المصنف.

لابدّ أن تقوم بهذا الإنجاز هيئة علمية تتوفر لديها الإمكانيات البشرية من الباحثين العارفين بخبايا تراثنا المغاربي الأندلسي، وبأطوار تاريخ هذه الناحية، وما برز فيها من علماء وأدباء ورجال سياسة وحكم، وأيضا من المكتبيين والمعلوماتيين

الذين سيسهرون على تطبيق التقنيات الحديثة في التصنيف والوصف البيبليوغرافي كما لابد أن تتوفر لديها الامكانيات المادية الكافية وخاصة منها التكنولوجيا الحديثة إذ من الضروري أن يستعمل الحاسوب لتحقيق الهدف المنشود، إذ يصعب إنجاز مثل هذا المشروع بالطرق التقليدية كاستعمال البطاقات من الكاغظ. كما يجب أن يوضع في متناول القائمين بمثل هذا العمل ما نُشر من التراث المكتوب لأقطار الغرب الاسلامي، والمستنسخات مما لم يتحقق بعد نشره.

وأتمنى في النهاية أن يلتفت مركز بحث في أقطارنا أو مؤسسة رسمية أو خاصة لها اهتمامات علمية، وتملك الامكانيات المادية اللازمة للقيام بهذا العمل الجبار الذي سيسهل على الباحثين المتضلعين منهم والمبتدئين، وعلى المكتبيين والمعلوماتيين الذين تكاثر عددهم والحمد لله. قلت سيسهل القيام بخدمة هذا التراث الذي مازال قسم كبير منه مغمورا رغم المجهودات الجبارة التي قام بها ومازال يقوم بها أبناء هذا الوطن المعتزين بثقافة أسلافهم وبما قدموا للحضارة العربية الاسلامية وللحضارة العالمية من خدمات في مجالات المعرفة كلها.

الجزائر في 15 رمضان 1411 هـ
الموافق ل 31 مارس 1991 م

تقيم البحوث الأجنبية في المسكوكات المرابطية

د. صالح بن قربة
جامعة الجزائر

حين بلغني قرار اللجنة المكلفة بالتحضير للندوة العلمية قبولها للبحث الذي اقترحته كموضوع مداخلة وهو (المسكوكات المغربية الأندلسية على عهد المرابطين) رحت استعرض أماميَ ما ضربه المرابطون من نقود مختلفة على مدى تسعين عاما أو أكثر، والتي وصلتنا منها مجموعات كبيرة موزعة على عدة متاحف عالمية وعربية ومجموعات خاصة.

وإذا بالمسكوكات التي سلكها أمراء الدولة المرابطية في كل من بلاد المغرب والأندلس خلال فترة حكم لها، تعد بالمئات، وهي متعددة المواضيع وأغلبها موجود في متاحف عالمية وعربية كما أشرت بعضها درس من قبل الباحثين المختصين ونشر في شكل مقالات أو بحوث، أو ضمن كتالوجات والبعض الآخر مازال قيد البحث أو تحت الثراء في انتظار ما ستسفر عليه الحفائر وما تطالعنا بالجديد في هذا المجال، هذه البحوث المنشورة بلغات عديدة، قرأت بعضا منها بامعان وآطلعت على البعض الآخر.

وينبغي علينا لتقييم الجهد الذي بذله هؤلاء العلماء والباحثين المختصين من أجل دراسة السكة المرابطية من أن نصنفها حسب أهميتها التاريخية والعلمية ويهمنا في هذا المجال الدراسات التي تفرغت لموضوع المسكوكات الاسلامية عامة والمغربية على وجه الخصوص.

ونخص منها تلك الأبحاث التي تناولت في شيء من التفصيل موضوع المسكوكات المرابطية على الرغم من اختلاف وجهات النظر حولها. وفيما يلي بيان بذلك.

يسرّ عملية البحث في علم المسكوكات العربية الاسلامية، ما قام به الأستاذ «ستانلي سن بول» الذي درس مجموعات هائلة من المسكوكات الاسلامية المحفوظة بالمتحف البريطاني بلندن، في بحث مصنف جليل القيمة يتألف من أحد عشر مجلّدا بين سنتي 1875 — 1890م.

ويعتبر هذا السفر مرجعا علميا لكلّ باحث يهتمّ بعلم المسكوكات الاسلامية في المشرق وهو في هذه الدراسة المبكرة يعني بتصنيف النقود حسب التسلسل التاريخي لظهورها وربطها بالدول التي أشرفت على اصدارها خلال فترات متعاقبة ويصف هذه النقود محللا نصوصها الكتابية مع الاهتمام بذكر أوزانها وأقطارها ويقارن بعضها بالبعض الآخر.

أمّا فيما يخص بلاد المغرب والأندلس، فقد وضع بحثا هامّا بعنوان : «النقود المغربية في افريقيا واسبانيا وملوك وأئمة بلاد اليمن»[1] المحفوظة بنفس المتحف سنة 1880م.

والبحث في أساسه فهرسا نفيسا لمجموعة كبيرة من نقود دول المغرب والأندلس درس فيه عددا وافرا[2] من مسكوكات أمراء الدولة المرابطية الذهبية والفضية والنحاسية والتي شملت مسكوكات أبي بكر بن عمر وولده ابراهيم بن أبي بكر بن عمر ويوسف بن تاشفين وعلي بن تاشفين واسحاق ويحيى ابن غانية ونماذج ترجع إلى نفس الفترة.

وقد آثر «ستانلي لين بول» أن يبدأ دراسته «لنقود المرابطين» بتقديم تاريخي عن ظهور حركة المرابطين ودخولهم الأندلس، والتغيرات التي أحدثوها في نظام السكة المغربية والأندلسية.

ثم يتناول المؤلف الدراسة الوصفية التحليلية للنصوص المسجلة على مسكوكات كل أمير على حدة، مراعيا في ذلك التسلسل الزمني لسني حكمهم، مع الاشارة إلى مراكز انتاج النقود وتاريخ اصدارها، وقد تبين من هذه الدراسة مدى انتشار دور الضرب في العهد المرابطي بالمغرب والأندلس، لا سيما في فترة حكم علي

(1) Lane poole. Stanley, The coins of The Moors of Africa and Spain and-The Kings and Imams of the yemen, in the British-Museum. classes XIVB-XXVII-London 1880.

(2) بلغ عدد هذه النقود 81 قطعة.

بن يوسف وتاشفين بن علي : فكانت ستة بالمغرب وهي : سجلماسة أغمات نول لمطة فاس، مراكش، تلمسان، وستة بالأندلس وهي : قرطبة، اشبيلية، مرسية، المرية، غرناطة، دانية.

ولم يفت الباحث مناقشة مسألة ظهور الرموز على السكة المرابطية ونوع الخط الذي نقشت به ومع ذلك لم يعر أي اهتمام بالناحية التقنية.

ورغم أهمية بحث «ستانلي لين بول» في دراسة المسكوكات المرابطية حيث يسر لنا عملية الاطلاع على أهمّ النّماذج المحفوظة بالمتحف البريطاني واعادة قراءتها وعقد المقارنات بينهما وبين ما هو متوفر لدينا بالجزائر، فإنه يؤخذ على مؤلف الكتاب أنه لم يعلق على النصوص الواردة على السكة وظاهرتي البقاء والاستمرار طوال حكم الدولة دون تغيير، هذا بالإضافة إلى عدم اعتنائه باثبات قياس حجم ومساحة النقود من حيث القطر والوزن، وهي أمور مهمة تفيد الباحثين في التمييز بين نقد وآخر متشابه له، ومعرفة الأجزاء والأضعاف للنقود[3].

ويعتبر بحث العالم «صوفير» بعنوان : «أدوات تصلح في تأريخ المسكوكات الاسلامية وما يتصل بموازينها ومقاييسها»[4]، فهرسا علميا قيما عن النقود والأوزان والمقاييس الاسلامية، ومما يزيد في أهمية البحث أن مؤلفه اعتمد على النصوص العربية القديمة عندما تحدث عن السكة الاسلامية عامة. فقد اعتمد على ما دوّنه علماء العرب القدامى.

وقد تطلب منه هذا العمل ثلاثة مجلدات ضخمة عن السكة الاسلامية، فالمجلد الأوّل يشتمل على مقدمة عميقة في تأريخ النقود الاسلامية، ولكن يؤخذ على هذا الكتاب أنّ صاحبه لم يعلق على النصوص اذا تعارضت مع الحقائق التاريخية هذا إلى اغفاله الاشارة إلى كتاب «شذور العقود في ذكر النقود» للمقريزي[5].

(3) د. محمد أبو الفرج العش : النقود العربية الاسلامية المحفوظة في متحف قطر الوطني. (نشر وزارة الاعلام في دولة قطر ــ الدوحة 1984) ص. 08.

(4) Sauvaire. H, Matériaux pour servir d'histoire de la Numismatiques et de la Métrologie Musulmane. 3 Vols. Paris 1882 - 1887.

(5) د. عبد الرحمن فهمي، فجر السكة العربية، منشورات المتحف الاسلامي بالقاهرة 1965 ص.

La voix. H, Cat. des Monnaies Musulmanes de la Bibliothèque Nationale de Paris, vol 2 (Espagne et l'Afrique) Paris 1891.

وقد أثرنا الحديث عن هذا المرجع لأهميته التاريخية لأنه يهمّ كلّ باحث متخصص في علم المسكوكات مهما كان الموضوع الذي يبحثه في أيّ مكان وزمان ومن هذه الزاوية كانت الاشارة إلى هذا البحث القيم.

ويأتي في الأهمية بعد ستانلي لين بول «الأستاذ» لفوا الذي سجّل في مجموعته الرائعة كلّ ما تمتلكه المكتبة الآهلية بباريس.

وكانت ثمرة الجهود التي بذلها «لفوا» ثلاثة مجلدات كدليل للسكة الاسلامية بالمكتبة المذكورة. حيث خصص المجلد الأول «لخلفاء المشرق» والمجلد الثاني تناول فيه «السكة المغربية الاسبانية»[6]. أما المجلد الثالث، فقد خصصه «للسكة المصرية ـــ السورية». وقدّم لهذه المجموعة بمقدمة مفصلة تحدث فيها عن تأريخ المسكوكات الاسلامية موضحا أطوارها التي مرت بها، وربط فيها بين الأحداث التاريخية من خلال النقود مما جعل دراسته من أبرز الدراسات العلمية حول المسكوكات المغربية والأندلسية[7].

والواقع أنّ الجزء الثاني الذي خصصه «هنري لاقوا» لدراسة المسكوكات المغربية والأندلسية، هو عبارة عن دليل (كتالوج) خاص بالمجموعات التي نشرها سنة 1891م[8].

وتظهر أهمية هذا الدليل فيما تضمنه من وصف مجموعة لا بأس بها من دنانير مرابطية[9] ضربت في المغرب والأندلس وترجع إلى فترات حكم معظم أمراء الأسرة الحاكمة بدءا بأبي بكر بن عمر إلى اسحاق بن علي.

وقد اعتنى المؤلف في هذا الدليل بتفكيك نصوص العديد من الدنانير المدروسة

(6) انظر، محمد الشابي، مقدمة لدراسة نقود افريقية العربية ـــ المجلة الافريقية عدد 1. تونس 1966.

(7) انظر، محمد الشابي، مقدمة لدراسة نقود افريقية العربية ـــ المجلة الافريقية عدد 1. تونس 1966.

(8) H. LA VOIX, CATALOGUE des Monnaies musulmanes... Vol 2 - Espagne et d'Afrique. Paris 1891. PP. 198 - 266.

(9) بلغ عدد الدنانير المدروسة 116 دينارا، أنظر لمزيد من التفاصيل، د. صالح بن قربة المسكوكات المغربية. ص 528 وما بعدها.

معلقا على كلّ ما بدا له من ظواهر فنّية تخللت النص المسجل عليها، وهو في الوقت نفسه يحرص أشدّ الحرص على اثبات مقاسات أقطارها وقيمها الوزنية بدقة متناهية، هذا مع الاشارة إلى مراكز سك النقود المرابطية وتاريخ السكّ القديم فالأقدم والحديث فالأحدث. وأنهى دليله بلوحات غنية بصور النقود المدروسة تلك هي أهم الملاحظات التي يمكن تسجيلها على كتاب «لفوا» فيما يخص النقود المرابطية المحفوظة بديوان الميداليات بباريس.

ومن الأجانب الذين كانت لديهم اهتمامات خاصّة بدراسة المسكوكات المرابطية، نذكر العالم السويسري «ماكس فان برشم» الذي كتب مقالا علميا مطولا عن : «الألقاب الخلافية المغربية من خلال بعض النقود المرينية والزيانية»[10]، نشره بالمجلة الآسيوية لعام 1907م وتطرق في هذا البحث ضمن السياق التاريخي إلى مناقشة ظاهرة الألقاب المنقوشة على السكة المرابطية حيث لازمتها طوال فترة حكم المرابطين، ونعني بذلك اسم (عبد الله) الذي أثار جدلا ونقاشا حادّين بين الباحثين.

وعلى الرغم من أنّ «ماكس فان برشم» لم يَقُمْ بدراسة السكة المرابطية بصفة خاصة، إلاّ أنّ تركيزه على الألقاب يعدّ من الأمور الهامة في فهم السكة وربطها بوقائع التاريخ السياسي لتلك الدولة، وانتهى إلى نتيجة وجدت قبولا واستحسانا لدى الباحثين في علم المسكوكات المغربية، وهي أنّ لقب (عبد الله) ما هو إلاّ مجرد لقب يعطى لخليفة عباسي، لأنّ التقاليد الدبلوماسية في رأيه كانت تقضي بعدم ذكر الأسماء المجردة، وإنما اكتفت بالكنى والألقاب»[11].

وفي أمريكا الشمالية وبعد الانفتاح الأمريكي على العالم عقب الحرب العالمية الثانية، يعتبر العالم «هاري هازار» من أشهر الباحثين المتخصصين في المسكوكات المغربية، حيث قام بتأليف كتاب تحت عنوان : «تاريخ السكة في شمال افريقيا

---

(10) MAXVAN Berchem, les titres califiens d'occident a propos de quelques Monnaies Mérinides et Zionides.
in, Journal asiatique, T. X, 10 Serie, 1907. P. 274.

(11) .Max. Van Berchem. Ibid, P. 274

في نهاية العصر الوسيط»[12]. تناول فيه دراسة المسكوكات الاسلامية المغربية في العصور الوسطى من خلال الدول التي تعاقبت على حكم البلاد.

وتضمن أحد فصول الكتاب، دراسة عدد وافر من مسكوكات المرابطين ومسكوكات بعض الأمراء الثائرين على الدولة الموحدية. في المغرب والأندلس واستمرار ضربها رغم سقوط الدولة بين عامي 541 ــ 545هـ/ 1146 ــ 1151م[13].

وعالج هذا الموضوع بتحليل نماذج من نصوصها الكتابية المسجلة عليها، مراعيا في ذلك التسلسل الزمني لتاريخ ضربها، ومبرزا مميزاتها، وقد مكنته هذه الدراسة في الوقوف على أسماء دور الضرب المرابطية التي أسسوها في المغرب والأندلس، والظواهر الفنية التي واكبت السكة مثل نقش بعض الحروف على مسكوكات علي بن يوسف وتاشفين بن علي.

وزوّد الكتاب بقائمة غنية من المصادر والمراجع التي يستفيد منها الباحث في موضوع المسكوكات المغربية عامة، والمرابطية والموحدية بوجه خاص هذا إلى جانب اللوحات التي توضح شكل المسكوكات المدروسة.

ومع اقرارنا بأهمية الكتاب كمرجع أساسي في هذا المجال، فإنه لا يخلو من بعض المآخذ المنهجية، التي تتجلى في عدم اعتماد الباحث على الشعارات الواردة على السكة وتحليلها لمعرفة اتجاهات الدولة المذهبية والسياسية.

كلّ ذلك يفيد في معرفة الظروف التي أملت على المرابطين اختيار تلك الصيغ الدينية دون سواها، ميّزت نظام سكتهم عن غيرها من مسكوكات الدول الأخرى المعاصرة.

ولم يحاول كذلك وضع جداول ببليوغرافية لتطور الخط الذي ساد نقود المرابطين. أو الاشارة إلى الناحية التقنية التي اتبعت في صناعة المسكوكات.

ومن الباحثين المتخصصين في موضوع علم المسكوكات الاسلامية والضبح

---

(12) Harry HAZARD, The Numismatic History of the late Médièval of north Africa. New york 1952.

(13) H. HAZARD, Ibid, PP. 140 - 143

والأختام العالم «لونوا» الذي كانت له مساهمة ملحوظة في السكة المرابطية على عهد يوسف بن تاشفين، بالبحث القيم الذي نشره بالمجلة العربية سنة **1967** تحت عنوان : «حول دينار مرابطي بخط النسخ»[14] سلط فيه الأضواء على جانب هام من دراسة السكة الذهبية، وكذا المسائل التي أثارها وحاول الاجابة عنها بكلّ منطقية ووضوح.

ومع أنّ الدراسة في أساسها قد تركزت حول ظاهرة بروز خط النسخ على بعض دنانير يوسف بن تاشفين، فإنَّ الباحث مهد لها بتقديم تاريخي موجز عن قيام الدولة والظروف التي ساعدت على نجاح المرابطين في هذا السبيل.

وناقش أيضا طريقة ضرب المرابطين لمسكوكاتهم لا سيما الدنانير على نمط وطراز الدنانير الزيرية في افريقية مستنتجا من ذلك تبنّي المرابطين لشعارهم المتمثل في الآية القرآنية : ﴿ومن يتبع غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين﴾[15]. حيث اتخذوها منذ ذلك الزمن شعارا ورمزا دائما لدولتهم.

وقادته هذه الدراسة إلى استعراض أنواع المسكوكات المغربية من الوجهة التاريخية لمعرفة أسلوب الخط الذي نقشت به نصوصها. ولاحظ أيضا ظاهرة اختفاء طراز مسكوكات المغرب الاسلامي على عهد الزيريين والحماديين منذ سنة **459** هـ/ **1066**م.

ويرى الأستاذ «لونوا» بأنّ ذلك سوف يترك فراغا معتبرا في مجال علم المسكوكات ويشكل عقبة كأداء لكلّ من يحاول دراسة تتبع الخط المتداول آنذاك.

ولكي يثبت صحة ما ذهبت إليه من أن الخط النسخ قد ظهر لأول مرّة.

على الدنانير منذ عهد يوسف بن تاشفين، لا سيما أرباع الدنانير التي تتميز بخلوها من التأريخ واسم لقب الخليفة العباسي القائم (المعاصر).

واعتمد (Launois) في النهاية على أسلوب المقارنة بين جميع البقايا الأثرية التي ظهر عليها الخط النسخ وتاريخ ظهوره.

---

(14) Aimée Launois, sur un dinars Almoravide en naskri in Revue Arabica. Fasci. 1 - 1967. PP. 60 - 75.

(15) الآية 85 من سورة آل عمران.

وينتهي المؤلف إلى نتيجة وهي أنّ كتابة هذا الربع، وغيره، هو أقدم نموذج خط النسخ وصلنا من القرن الخامس الهجري، الحادي عشر الميلادي.

ويؤخذ على صاحب المقال خوضه في قضايا تاريخية لا أساس لها من الحقيقة مثل قوله بأنّ عبد الله بن ياسين، زعيم المرابطين الروحي، هو الذي أطلق، على أبي بكر بن عمر لقب (أمير المسلمين) والمعروف تاريخيا أن هذا اللقب لم يتحدث عنه المؤرخون الآ في فترة حكم يوسف بن تاشفين.

وخلاصة القول، فالبحث قيّم في الموضوع الذي أثاره ويفيد الباحثين المشتغلين بالكتابات العربية وتطورها من خلال المسكوكات.

وبالإضافة إلى ما ذكرناه من اسهامات بعض العلماء والباحثين في دراسة ومناقشة المسكوكات المغربية والأندلسية على عهد المرابطين، فهناك مجموعة أخرى من الباحثين الاسبان الذين تخصصوا في دراسة السكة الاسلامية باسبانيا، منذ القرن التاسع عشر الميلادي وتجلت جهود هؤلاء العلماء في شكل بحوث ودراسات وكتالوجات متحفية منشورة هي الآن في متناول الباحثين المهتمين بموضوع السكة الاسلامية باسبانيا، يأتي في مقدمة هؤلاء الباحثين من حيث التسلسل الزمني :

1 ـــ الأستاذ «كوديرا» «Codera» الذي كان له اهتمام متزايدا بهذا الموضوع الأثري حيث نشر عدة أبحاث في هذا الصدد، نذكر من بينها «المسكوكات والأوزان الاسلامية»[16] و«دراسة عن السكة العربية، الاسبانية»[17].

ويهمنا منها البحث الأخير الذي تناول فيه ضمن ما تناوله دراسة عدد معقول من نقود المرابطين التي تتعلق بيوسف بن تاشفين وعلي بن يوسف وتاشفين وهي نفس الأعداد المحفوظة بمتحف مدريد.

وعقد لها فصلا كاملا تحدث فيه عن أسباب دخول المرابطين الأندلس، وكيف أنّ دخولهم قد أحدث في مجال السكة تغييرا جذريا، وبعد هذا التمهيد الموجز يبدأ

(16) F. Codera, y Zaidin, Numismatica y Métrologie Musulmana en (el Boltin de la Historia - XUI - 1890.

(17) F. Codera, Y Zaidin, Tratado de Numismatica arabigo-Espagnola. Madrid 1879. PP. 196 -201.

في دراسة مسكوكات يوسف بن تاشفين حيث يحدد بداية سكها في الأندلس بتاريخ 484هـ استنادا إلى السكة نفسها.

ثمّ يذكر أهمّ دور الضرب التي كانت تصدر هذه الدنانير والدراهم مثل قرطبة ودانية، وبعد أن يناقش خصائص سكة المرابطين عامة وطرق التعبير التي استعملوها في ذلك مثل (أمر بضرب هذا الدينار) (ضرب هذا الدينار). والصيغ الجديدة (عونك يا الله)، (آمنت بالله)[18].

أما في عهد علي بن يوسف فقد توصل من دراسته لمسكوكاته إلى معرفة أماكن الضرب وطرق انتشارها، اذ لاحظ تزايد نشاطها بكثرة.

وشملت هذه الدراسة الاشارة إلى ثلاثة أنواع من المسكوكات المرابطية الذهبية والفضية والنحاسية، التي تميزت بعض القطع بصغر حجمها حيث كانت تتراوح بين 7 ملمتر و12 مليمتر، ولم يفته في هذا السياق ذكر قيمتها الوزنية. مبديا ملاحظاته حول الخط والزخارف.

ويختم الأستاذ «كوديرا» حديثه بتحليل النصوص الكتابية التي حملتها السكة المرابطية، موضحا ذلك كله بالصورة والرسم، حيث خصص لها لوحتين كاملتين لتبيان شكل النقود[19] ونقوشها واختلاف أنواعها.

ويتبين مما سبق ذكره، أن مؤلف «كوديرا» بما احتواه من دراسة دقيقة لنقود المرابطين، تكشف عن مدى أهميته كمرجع علمي يستفيد منه الباحث والدارس لنقود المرابطين بالأندلس، والكتاب على أهميته يفتقر إلى الدراسة الفنية للنقود والتعمق في تحليل الأفكار والنصوص التي واكبت السكة المرابطية.

2 ـــ الأستاذ «ديلقادو» «DELGADO».

وكان لهذا الباحث كذلك اسهام في هذا الموضوع، حيث قام بانجاز «دليل النقود العربية الاسبانية» سنة 1862 م[20].

---

(18) Ibid, PP. 191 - 193.

(19) بلغ عدد النقود المدروسة حوالي أربعة وعشرين نقدا. ما بين دينار ودرهم وقراريط.

(20) Delgado, J. R, Catalogo de Monedas Arabigos Espanolas. MADRID 1862.

والدليل في أساسه دراسة وصفية متحفية لمجموعة من النقود المحفوظة بمتحف مدريد، احتوى الدليل على نماذج من نقود المرابطين الذهبية والفضية المضروبة في المدن، سجلماسة، بلنسية، قرطبة، المرية، وغرناطة ــ هذا بالإضافة إلى نقود بعض الأمراء الثائرين على الموحدين[21].

لكن المؤلف لم يول الناحية المنهجية في دراسة النقود، فانحصر همّه في تفكيك النصوص لا غير، ورغم أنّ الدليل يقتضي ذكر المقاسات والأوزان. وتدوين الملاحظات إلاّ المؤلف أهمل كلّ ذلك.

ومهما يكن من شيء، فالأستاذ «ديلقادو» قدم مساهمة متواضعة بتأليفه هذا الدليل، وأفادنا بعدد النقود المدروسة والفترات التي سكت فيها، وأسماء الأمراء المرابطين وغيرهم من الثوار المستقلين عن الدولة الموحدية.

3 ــ جهود الأستاذ «كاستو مودل ريفيرو»... «CASTOMODEL Rivero» تتمثل جهود هذا الباحث في مجال علم المسكوكات بتأليف كتاب حول : «السكة العربية الاسبانية»[22].

عالج «Rivero» في كتابه مواضع مختلفة من مسكوكات اسبانيا الاسلامية مثل المصطلحات والرموز وبعض العموميات.

وقسّم كتابه هذا تقسيما زمنيا راعى فيه الناحية التاريخية لسك النقود، بدءا بموسى بن نصير وانتهاء بنقود سلاطين بني الأحمر ملوك غرناطة. ثمّ ينتقل إلى الحديث عن نقود جميع الفترات التاريخية، مظهرا أسباب ظهور العملة وعوامل تطورها.

ويعنينا من هذا الكتاب كله الفصل الذي خصصه للحديث عن فترة أو عصر الدينار المرابطي، الذي أحدث انقلابا كبيرا في المفهوم السياسي والديني للسكة، فقد قضى المرابطون على حرية ضرب النقود من قبل ملوك الطوائف، وأخضعوا بذلك اسبانيا إلى نظام سكتهم حيث اقتصر التعامل بها دون سواها.

---

(21) Ibid. PP. 128 - 185

(22) CASTOMODEL Rivero, la Moneda arabigo-Espanola MADRID 1933

والأستاذ «روفيرو» يرى استنادا إلى قطع النقود المدروسة أن بداية ضرب الدينار المرابطي بالأندلس كان في سنة 486هـ وأنّ عدد دور السكّ قد تزايد تزايدا ملحوظا عمّا كان عليه قبل دخولهم إلى الأندلس، وأحصى مدن الضرب التي كانت تقوم بهذه المهمة في عصر المرابطين بالمغرب والأندلس فكانت : أغمات ونول لمطة وتلمسان وطنجة وبياسة وشريش وسلونكة وجيان وشاطبة.

وتضمنت دراسته نقود أمراء الأسرة الحاكمة، واستكمالا لفترة الدنيا المرابطي في الأندلس، يستعرض نقود أمراء الطوائف الذين أحيوا مجد المرابطين لفترة زمنية معتبرة، ولم يفت «روفيرو» أن يتحدث عن الأثر العميق الذي تركه الدينار المرابطي على النظام النقدي وخاصة عند المسيحيين الذين ضربوا نقودهم على طراز الدنانير المرابطية من الناحية الشكلية.

والكتاب مزوّد بلوحات مصورة توضح أنواع النقود وأشكالها المدروسة. وباختصار شديد، يعتبر الكتاب مرجعا علميا قيما في الموضوع، يفيد الباحثين المتخصصين في مجال عقد المقارنات بين مختلف قطع النقود في عصر المرابطين، وقد اشتمل على تحليل لنصوص السكة والمعلومات التاريخية التي يحتاج إليها الباحث في الموضوع.

ولكن يؤخذ على الكتاب بشكل عام، اعتماد مؤلفه في معالجة النقود الوصف العام الخالي من التحليل المقارن لقطع النقود وما يرتبط بها من معرفة الأوزان والأقطار، وهي في الحقيقة أمور تعين على تمييز النقود وأجزائها.

4 ــ خايمة لويس أي ناناس بروسي (Jaima (Luis y nas Bruisi...) يعتبر هذا الباحث من القلائل الذين حاولوا التأريخ للمسكوكات الاسلامية بالأندلس وتجلت محاولته تلك فيما كتبه من «ملاحظات حول سكة النقود الاسلامية بالأندلس»[23] في شكل مقال نشر في صحيفة المعهد المصري بمدريد سنة 1956م.

---

(23) Jaima L Luisy NANS Bruci, observationes sobre la Amondacion legal de los Musulmanes de Espana.

in ; Revista de linstitupo Egipirio de Estudio Islamicos En MADRID. Vol IV. MADRID 1956 Fasc. 1-2. PP. 47-78.

وبعد مقدمة عن ظهور السكة الاسلامية عامة، وانتقالها إلى الأندلس، يستعرض الباحث حالة السكة في جميع الدول التي تعاقبت على اسبانيا الاسلامية منذ حكم عبد الرحمن الداخل صقر قريش، واستقلاله بالأندلس، تمّ نقود الطوائف، وليس المجال هنا يسمح باستعراض كلّ المحاور التّي عالجها الكاتب، وإنّما أردنا فقط ابراز ما كتبه ضمن هذا المقال عن نقود المرابطين. بصفة عامة.

ويرى الباحث بأنّ المرابطين لم يتمكنوا من سك نقودهم في اسبانيا إلا بعد سنة 486هـ، أمّا قبل هذا التاريخ فكانوا يضربوها بالمغرب حيث مقر دولتهم. ولاحظ أنّ نقود المرابطين من الناحية التقنية الصناعية كانت أجود من نقود ملوك الطوائف، لأن وحدة الدولة وقوتها السياسية أثرتا في هذا التقدم إذا قارنا ذلك بما كان معروفا في ظلّ دول متفرقة ضعيفة، وتبع ذلك بطبيعة الحال تحسن في الأوضاع الاقتصادية بوجه عام.

وأشار «خايمة» إلى ظاهرة اختفاء الدينار الفضّي الذي كان خليطا من الفضة والنحاس في عصر الطوائف، واستبداله بالدرهم الفضي الخالص.

ويختم الباحث حديثه عن النقود المرابطية بظهور ولي العهد عليها منذ عصر الأمير علي بن يوسف بن تاشفين، ولم يفته ابداء الملاحظة حول قوّة النقود المرابطية وما لقيته من قبول واستحسان ولا سيما تلك المضروبة في مدينة مرسية حيث شهدت انتشارا وتداولا كبيرين بين المسيحيين، يدلّ على ذلك تلك العملة التي جرى نصارى قشتالة على تسميتها بـ : (Morabetinos lopinos...) التي استمر التعامل بها في المجالات التجارية والاقتصادية لفترة زمنية طويلة[24].

المهمّ أنّ الدراسة في مجملها يغلب عليها الطابع التاريخي المحض، يدلّ على ذلك خلوّها من الاستظهار بالنصوص والعبارات والصور التي توضح طبيعة هذه النقود.

ولا يفوتنا في هذا السياق، من أن نشير إلى بعض المحاولات الجادة في دراسة السكة المرابطية بصفة عامة، ولعلّ أبرز تلك المحاولات، ما قام به الأستاذ

---

(24) انظر، صحيفة معهد الدراسات الاسلامية بمدريد ص 245، عدد 4، سنة 1956م.

«BERETHES»[25] في هذا الشأن، حيث أنجز كتابا قيّما بعنوان : «مساهمة في تاريخ المغرب من خلال أبحاث السكة».

ومن هذا العنوان، تتضح الأهمية التي يحتلها هذا الكتاب في القاء أضواء المسكوكات، وتناول أيضا مسألة نظام السكة عند المرابطين الذين حكموا بلاد المغرب الأقصى في القرن الخامس الهجري وشطرا من القرن السادس الهجري، موضحا أنواع المسكوكات التي درسها.

وهناك من الدراسات العلمية التي ركّزت على الجانب الاقتصادي للنفود المرابطية، ودورها كعملة رئيسية في المبادلات والمعاملات التجارية ما كتبه الأستاذ «رونالد مسييه» «Roland MESSIER»، كمساهمة في دراسة هذا الموضوع، في شكل مقالتين هامتين، فكانت الأولى خاصة بـ : «الدنانير المرابطية في غرب إفريقيا ودنانير حوض البحر الأبيض المتوسط [26]».

والثانية بعنوان : «التحليل الكمّي للدنانير المرابطية»[27].

وأما المقالة الثانية بعنوان (التحليل الكمي للدنانير المرابطية)[28]. فقد نشرها سنة 1980م بالمجلة الاقتصادية والاجتماعية لتاريخ الشرق.

والمقالتان على قدر كبير من الأهمية في ابراز الجانب الاقتصادي الذي تلعبه النقود الذهبية في عصر المرابطين. حيث كانت قطب الرحى التي تجري في فلكها العمليات الاقتصادية. وهما تكشفان عن جوانب هامة وحقائق دقيقة، يحتاج إليها الباحث المختص والمشتغل بالتاريخ الاقتصادي.

تناول الباحث في مقالته الأولى مناقشة قوة ورواج الدنانير المرابطية لغرب افريقية في التجارة. وقد تتبع الموضوع منذ حكم الأمير أبي بكر بن عمر ثم يوسف بن تاشفين. واظهر اثار قوة انشار هذه الدنانير ومراكز انتاجها، كل ذلك وفق

---

(25) Bréthes ; Contribution a l'Histoire du Maroc, par les recherches Numiomatique, CASABLANCA-1939.

(26) ROLAND Messier, The Almoravids west african gold, and currency of the Méditerranean Basin.

in «journal of the Economic and social history of the orient» 1974. PP. 31-47.

جداول بيانية توضح الدور الاقتصادي الذي مثلته الدنانير في المغرب وكذا دنانير البحر الأبيض المتوسط.

وشملت المقالة الثانية دراسة احصائية لدور الضرب وكمية الانتاج التي كانت تصدرها سواء أكان ذلك المغرب أو في الأندلس.

وأولى عملية تاريخ بداية سك الدنانير حسب كل دار سك اهمية خاصة، حيث واضح بالأرقام الكميات التي انتجتها تلك محددة بالسنوات، هذا مع تبيان نصيب كل امير من امراء الدولة في هذه العملية بعدد ما وصلنا من النقود.

فالدراسة محاولة جدية لحساب الانتاج النسبي للدنانير المرابطية من سنة إلى أخرى انطلاقاً من النقود المعروضة في المجموعات الخاصة والعامة.

وفي السنوات الأخيرة ظهر عدد كبير من الباحثين استعملوا (طريقة حسب القالب) لتحديد كمية الانتاج النقدي، وهي طريقة تعتمد على مقارنة المظاهر المورفولوجية المشابهة للنقود وذلك لمعرفة طريقة ضربها هل كانت على قوالب مشابهة أو مختلفة.

ويرى أنه إذا كان لدينا قالبين فهما لا يمثلان بالضرورة انتاج دينارين مختلفين فحسب، بل ان الالاف من النقود المختلفة تكون ناتجة عن صنع قوالب جديدة وقد اعتمد هذه الطريقة لاستخدامها كأساس منهجي لمقارنة مستوى الانتاج الكمي للدنانير من سنة إلى أخرى ومن مكان إلى آخر وهكذا.

كما يرى في مقالته هذه أن السنتين 446هـ/ 447هـ تمثلان أهمية خاصة في دفع حركة المرابطين إلى الامام، حيث احكموا قبضتهم على الجنوب الغربي ووضعوا ايديهم على (أودغشت وسجلماسة) اللتين كانتا بمثابة نقطة مراقبة الطرق الصحراوية والشمالية الغربية.

وفي هذه الفترة تمكن المرابطون من السيطرة على مناجم الذهب في غرب افريقيا وكان لذلك أثره الواضح في بداية انتاج نقودهم الذهبية التي ضربت بمدينة

---

(27) Messier, Quantitative Analysis of Almoravid dinars 1980 pp 102-118.

(28) R. Messier, Quantitative Analysis Almoravid dinars in journal of the Economie social history of the orient vol XXII. Part 1-2-1980. PP. 102. 118.

سجلماسة[29] سنة 448هـ باسم أبي بكر بن عمر.

وعليه فقد كانت دنانير المرابطين متداولة في مساحة اقتصادية تشمل اسبانية وسواحل شمال افريقيا والجزء الغربي من مصر.

وينتهي إلى نتيجة وهي أن اسبانيا كمركز انتاج للدنانير المرابطية، فاقت في فترة ما انتاج شمال افريقيا، على اعتبار أن المسلمين فيها يمثلون نهاية المطاف للوحدة الاقتصادية في أقصى المغرب حيث يتم التبادل التجاري من الشرق إلى الغرب، وأن التجارة المرابطية كانت محصورة أساسا في انتاج الدنانير التي اكتسبت سمعة عالمية حيث وجدت في أسواق البحر الأبيض المتوسط بنسبة 100% وكانت العملة المنافسة لدنانير الفاطميين لأنها تعتبر في ذلك الوقت دولار البحر الأبيض المتوسط.

واعتبارا من عامي 524 و525هـ/1124 و1125م برز تفوق شمال افريقيا على اسبانيا في الانتاج، حيث تضاعفت اماكن الضرب خلال فترة حكم الأمير علي أبي يوسف بسبب مشاريع الانشاء والتعمير[30] التي كانت تتناسب تناسبا كبيرا مع الانتاج الضخم للذهب في شمال افريقيا.

وأخيرا زود الدراسة بجداول تحليلية للكميات التي درسها. والدراسة رغم أنها ذات طابع اقتصادي محض، الا انها أفادتني فائدة معتبرة في فهم بعض الحقائق التي تتصل بالسكة المرابطية بشكل عام.

---

(29) كانت سجلماسة مكانا مناسبا لضرب السكة الذهبية لأنها تحتوي على دور ضرب قديمة في ممارسة هذه العملية التقنية.

(30) من بين تلك المشاريع ضم مراكش إلى القصر الملكي سنة 1135م واكمال بناء المسجد الجامع بتلمسان وغيرها.

مراجع البحث

1 - Aimée. Launois, sur un dinar almoravides en naskhi.
in (R. Arabica. Fasci. 1) 1967.

2 - Brèthes, Contribution à l'histoire du Maroc, par les recherches numismatiques, CASABLANCA. 1939.

3 - Codera, F, Numismatica y métrologie musulmana en (el bol in de la historia, T, XVI) 1890.

- Tratado de numismatica arabigo-espanola. Madrid 1879.

4 - Delgado J, R. Catalogo de monedas arabigos-espanolas. Madrid, 1862.

5 - Harry Hazard, The numismatic history of the late medieval of north Africa New York. 1952.

6 - Jaime L. Luisy Nan Bruci, -Observationes sobre la amondacion legal de los Musulmanes de espana.
- in (Revista del instituo Egipcio de es udio islamico en Madrid. Vol IV Madrid 1956 fasc 1 - 2.

7 - Lane poole is, The coin of moors of Africa and Spain and the Kings and Imams of Yemen. in The British Museum classes XIV B-XXVII London 1880.

8 - Lavoix H ; Catalogue des monnaies Musulmanes de la bibliothèque nationale de Paris. Vol 2 (L'Espagne et L'Afrique) Paris 1891.

9 - Max Von Berchem, Les titres Califiens d('Occident à propos de quelques monnaies Mérinides et Zianides in (Journal Asiatique T.X, 10° série, 1907).

10 - Rivero, C La moneda Arabigo-Espanola, Madrid 1933.

`11 - Sauvaire, H - Matériaux pour servir l'histoire de la numismatique et de la métrologie musulmane 3 Vol Paris 1882-1887.

12 - Messier, R The Almoravids west African Gold and gold currency of the Méditérranéan Bassin, in (J.E.S.H.O) 1974.
- Quantitative analysis Almoravide dinars in (J.E.S.H.O) Vol XXIII, part 1 - 2 1980.

مخطوطات مفهرسة حديثا لأحمد زرّوق في ثلاث مكتبات إسبانيّة

د. ب . خ كالابوتو
جامعة قادس ــ كلية الآداب
إسبانيا

المكتبات الثّلاث المشارُ إليها هي : مكتبة الإسكوريال الملكيّة ومكتبة مدريد الوطنيّة ومكتبة جامعةِ إشبيلية. ومن المعلوم أنّ جُلّ مخطوطات المكتبتيْن الأولى والثانية مفهرَسة. أمّا مخطوطاتُ الإسكوريال فَفَهْرَسَهَا القِسّيس المارونيّ اللّبنانيّ ميخائيل الغزيريّ في **Bibliotheca Arabico-Hispana Excurialensis, 2 vol, Matriti, 1760-70.**

(المكتبة العربيّة الإسبانيّة الإسكورياليَّة، مجلّدان، مدريد 70 ــ 1760) وفهرسها بَعْدَئِذٍ المستشرقون الفرنسيّون **H. Derenboung, H. P.J. Renaud et lévi-Provençal** في «مخطوطات الإسكوريال العربية» : **Les Manuscritis arbes de l'Escurial, 3 vol. Paris, 1884, 1903-1941 et 1928** ومخطوطـاتُ 1928 et 1941 ــ 1903، 1884. ومخطوطاتُ مكتبة مدريد الوطنيّة فهرسها أوّلاً **La fuente y Alcantara** في **Catalogos de los arábigos adquiridos en Tetuán por el gobierno de S. M, Madrid,** 1862، وثانياً **F. guillén Robles** في **Catálogs de los mamscritos afabes existentes en la Biblisteca Naciona de Madrid,** 1889، وحَشّى على هذا الفهرس **H.Derenbourg** في **Notes critiques sur les Manuscrits arabes de la Bibliothéque Nationale de Madrid, Paris, 1904** أمّا مخطوطات جامعة إشبيلية فَلَمْ تُفهرَسْ حقّا إلاّ حديثا ولكن أشار إلى محتواها **Francisco Maria Tribino** في **Memoria de los códices arabes cedidos a la Universidad Literaria de Sevilla, Sevilla 1861** ،1861 وَهو مَن وقَفَ المخطوطاتِ عليها أي عَلَى جَامِعَةِ إشْبِيلِيَةَ.

أمّا مؤلّفاتُ أحمد زرّوق الّتي تُذكَر في فِهْرِسَي الإسكوريال فقد وصف الغزيري خمس مُؤلّفات (تحت الأرقام التّالية : 772، 737، 734 1805،

1561) ولكنّ وَصْفَه قصير جدّاً ولَمْ يَخْلُ من بعض الأغلاط وأحَدُها هو الّذي قد ذكره بصفة عامّة الأستاذ Derenbourg وهو أنّ الغزيريّ يَنسُب إلى الأندلس عَدَداً كبيرا مِن مؤلِّفي بلدان عربيّة أخرى، وهذا هو الحال بخصوص أحمد زرّوق إذ بالرَّغمِ أنّه وُلِدَ بفاس وتُوفِّيَ بمصراتة يَجْعَلُهُ إسبانياً في وصف المخطوطَيْنِ 734 و1561 وبالذّات غرناطياً في وصف المخطوط 1805.

الأستاذ Derenbourg يُكَمِّل أوصاف الغزيريّ ويُزِيل أغلاطه المذكورة وغَيرَها ويصف مؤلَّفَتَيْنِ أخْرَيَيْنِ لزرّوق لم يَذْكُرْهما المارونيّ وبهذا عَدَدُ مؤلّفات أحمد زرّوق الموصوفة في هذا الفهرس الثّاني سَبْعٌ وهي :

1) الفتوحات الرَّحمانيّة في حلّ أَلْفَاظِ الحِكَمِ : مخطوط 738، نسخة بالخطّ الشَّرْقِيّ مِن سنة 1004/1595.

2) **قواعد الطّريقة في الجمع بين الشريعة والحقيقة :** 741, 4°.p، نسخة بالخطّ المغربيّ الجيّد من سنة 966/1559.

3) **شرح القرطبيّة أي شرح تَذْكِرَةِ القرطبيّ أو شرح تذكرة بأحوال المَوْتى وأمور الآخرة :** 741,5°.p، نسخة بالخطّ المغربيّ المتوسّط من سنة 937/1530.

4) **كتاب مفتاح الفضائل والنِّعَمِ في الكلام على بعض ما يتعلّق بالحِكَم :** 776.p، **نسخة بالخطّ المغربيّ نُسِخَت بطرابلس سنة 887/1482 وأحمد زرّوق ما زال بِقَيْدِ الحياة.**

5) **عُمْدَةُ المُرِيدِ الصّادقِ من أسباب المَقْت في بيان الطّريق وذِكْرِ حوادثِ الوقت** 1566, 2°. p، نسخة بالخط الشرقي الحسن من سنة 70 ــ 1569 / 977.

6) **شرح حزب البحر :** م 1810,2°، نسخة بالخطّ المغربيّ الملوَّن الممتاز اُخْتِيرَتْ من أجل جمالها لمعرض صُوَرِ مخطوطات مكتبة الإسكوريال الملكيَّة، هذا المعرض الذي دُشِّنَ في مدريد في خريف سنة 1978 والّذي عُرِض من بَعْدُ في شتّى بلدانِ الشَّرْقِ والغرب العربيّين.

7) **شرحٌ لِلحقائق والرَّقائق** (ويَكْتب Derenbourg : الدَّقائق) المنسوبة

للمقّريّ ومن المعلوم أنّ هذا المقّريّ هو، كما يقول أحمد زرّوق في تمهيده للشّرح، الشيخ الفقيه قاضي الجماعة بفاس أبو عبد الله محمّد بن محمّد بن أبي بكر بن يحيى بن عبد الرّحمان المقّريّ المتوفّى بفاس سنة 759 : p .1810, 3°، نفس خصائص النّسخة ٱلسَّابِقَةِ.

بالرَّغْم أنَّ كافَّة هذه النّسخ مفهرسَة لا يَذْكُرُ Brockelmann إلاّ أربعاً منها وهي : **الفتوحات الرّحمانيّة وكتاب مفتاح الفضائل وشرح حزب البحر وشرح الحقائق والرّقائق.**

أمّا مكتبة مدريد الوطنيّة فوَصَفَ Guillén Robles سبع نسخ أيضاً من مؤلّفات السّيّد زرّوق وهي :

1) **شرح القصيدة الشّشتريّة (أوِ ٱلتُّونيّة)** : p .186,4°.

2) **شرح حزب البحر** : p .294, 1°

3) **مجموعٌ مِنَ ٱلْمَسَائل عن العلم والدّين الخ** : p .373, 2°

4) **شرح على منظومة نُورِ الدِّين الدِّمياطيّ** : p.300, 6°.

5)**حاشيةٌ على الحزب الكبير للشاذليّ** : p .421, 9°.

6) **شرحُ عقيدةِ الغزاليّ** : p .462, 5°.

7) **مستخرجاتٌ مِنْ بعض مؤلّفات السّيّد زرّوق : م. 542.**

ولا يَذْكُرُ Brockelmann إلاَّ الأولى من هذه النُّسَخ.

أما مكتبة جامعة إشبيلية فقد سَبَقَ لَنَا أن قُلْنا : إنَّ مقالة Tubino لَيْسَتْ فِهْرِساً حقيقيّا فِلِذلك آعتبرنا مخطوطاتِها غَيرَ مفهرسة ولهذا السَّبَبِ آهتممنا بها عند آهتمامنا بالمخطوطات غير المفهرسة من المكتبَتَيْنِ الأُخْرَيَيْنِ.

لقد اشتغلنا في السّنوات الأخيرة بفهرسة عدد من المخطوطات العربيّة غير المفهرسة من المكتبات الثّلاث المذكورة. فنتيجة شغلنا قد ظهرت في المقالات التّالية :

-«Nuevo fondo de manuscritos árabes de la Biblioteca Nacional», **RIEI** 20 (1979 - 1980) 97 - 143.

- «Otro neuvo fondo de manuscritos árabes de la Biblioteca Nacional de Madrid», **Awráq** 3 (1980) 52 - 59.

- «Los Manuscritos árabes cedidos par Tubino a la Universidada de sevilla», **Awráq** 4 (1981) 37 - 50.

- «Catalogación del fondo complementario de códices árabes de la Real Biblioteca de El Escorial», **Al-Qantara** 2 (1981) 5 - 49.

- «Catalogación del fondo complementario de códices-legajos árabes de la Real Biblioteca de El Escorial», **RIEI** 22 (1983 - 1984) 259 - 300.

وبين المخطوطات الّتي قُمنا بوصفها بعضُ النّسخ من مؤلّفات شهاب الدين زروق أو من نبذٍ منها فنُشير إليها هنا بإيجاز :

مكتبة الإسكوريال : في المخطوط 741 وهو مفهرَس نجد قصيدةً للسّيّد زرّوق (ورقة ظ 148) لا تُذْكَرُ في الفهرس وإنّها تأْتي بعد **قواعد الطّريقة** لزرّوق نفسه وتتألّف من أَرْبَعَةَ عَشَرَ بَيْتاً من البحر البسيط ويُعَظِّم فيها السّيّد مكانةَ التّصوّف وهَا هُنَا بيتها الأول :

عِلْمُ ٱلتَّصَوُّفِ نُورٌ يُسْتَضَاءُ بِـهِ   فَٱجْهَدْ لِتُدرِكَهُ إنْ كُنْتَ يَقْظَانَا

وهذا هو البيت الأخير :

وَحَسْبِيَ الله رَبِّي لاَ شَرِيكَ لَهُ   كَفَى بِهِ عَالِماً بِٱلْخَلْقِ رَحْمَانَا

ـــ في المخطوط 1566 وهو مفهرس أيضاً ملاحظةٌ لا يَذكرها المُفَهْرِسُون : توجد في وَجْهِ الورقة 48 ويَمْلأُ صفحة كاملة وهي تمهيد لكتاب «**عمدة المريد الصّادق**» وَهْوَ الكتاب الّذي يأْتي بَعْدَها.

ـــ المخطوط 1955 (وهو ٱلإضبارة 72) يَحتَوي على **شرح القصيدة ٱلنُّونيّة (أي الشّشتريّة)** والنّسخة مبتورة الآخر وغير مُفَهْرَسةً. إنّها نسخة لا بأس بها وخطّها مغربي. وعلى وجه الورقة الأولى من أوراقها الثّماني نلقى ملاحظة بٱلْمِداد الأحمر متعلّقة بِحَيَاةِ الشيخ زرّوق وممّا يقال فيها :

«الحمد لله ممّا وُجِدَ بخطّ الشّيخ يقول العبد الفقير إلى الله تعالى أحمد بن أحمد ابن محمد بن عيسى البرنسيّ عُرِفَ بزرّوق... وُلِدتُّ يومَ الخميس عند طلوع الشّمس الثّامنَ والعشرين من شهر الله المحرّم الحرام سنة ستّ وأربعين وثماني مئة وتُوفِّيَتْ أمّي يومَ السَّبت الآتي بعدُ وأبي يوم الثّلاثة (كذا) كِلاهما في سابعي (كذا)

بَقِيتُ بعَيْن (كذا) الله بَيْن يَدَيْ جَدَّتِي الفقيهة أمّ البَنِينَ ــ نفع الله بها ــ فَكَفَلَتْنِي أمُّ البنين المذكورة حتّى بلغتُ العَشَرَ وَعَبَرْتُ القرآنَ وأدخلَتْني الصِّناعةَ فتعلّمتُ صناعة الخَرَزِ ثم نقلني الله بَعْدَ بُلوغِ السَّادس عشرَ إلى ٱلْقِراءة فقرأتُ الرِّسالة على الشَّيْخ عَليّ السَّطّي والشَّيخ عبد الله الفَخَّار قِراءةَ بَحْثٍ وتَحقيق ثمَّ قرأتُ القرآن على جماعةٍ مِنْهُمُ ٱلْبقوريّ رحمة الله عليه والزَّرموني وكان رَجُلاً صالحا والمجّاصيّ والأستاذ الصَّغير كلُّ ذلك بقراءة نَافِعٍ وصَحَبْتُ مِن الفارطين كثيرا نفعنا الله بِبَرَكتهم».

مكتبة مدريد الوطنيّة : المخطوط غير المفهرس هو 21574,4° (الأوراق و136 ــ ظ 134) وهي نسخة بالخطّ المغربيّ الحسن فيها تعليق على الأربعين آسماً المعروفة بالإدريسيَّة للشَّيخِ الفاضل العارف بالله تعالى إمام الطريقة والحقيقة سيّدي أحمد بن أحمد المعروف بزرّوق. في التَّعليق ثلاثة أجزاء : الجزء الأول ذِكْرُ الأربعين آسما الإلهيّة والجزء الثَّاني صفة الدُّعاء بهذه الأسماء والجزء الثَّالث بيان الفَوائِدِ الآتية مِن قراءة تلك الأسماء أو من كتابتها في شتَّى الظّروف.

مكتبة جامعة إشبيلية : بين المخطوطات العربيّة الَّتي وقفها السيّد Francisco Maria Tubino على جامعة إشبيلية سنة 1861 ثلاثُ نسخ من مؤلَّفات الشَّيخ أحمد زرّوق.

ــ النسخة الأولى هي **الوظيفة** : 332/20 (=10), 10°.p (الأوراق و70 ــ 1 65). إنّها تبتدىء بتقريظِ الشَّيخِ زرّوق بألقاب شَريفة جداً فنَجِدُ بهامش الصفحة **الأولى** ملاحظةً حول أصول **الوظيفة** المتداوَلة بالمغرب جاء فيها أنَّ مُعْظَمَ تلك الأصول منسوبة لِشَيْخين : أبي عبد الله محمّد بن عبد الرّحمان بن يوسف الأزروالي وأبي عبد الله ٱلْخَرُّوبيّ. النَّسخة مُشَكَّلَة وخَطُّها مغربيّ وفيها شتَّى الملاحظات الهامشية.

ــ النسخة الثَّانية يَذْكُرُها Tubino وهي **كتاب تحفة الورد في معرفة الحقّ الفرد** «ومنه تُعْرَفُ حقائقُ الحُروف والأسماء» كما جاء في مستهلّها. إنّها في المخطوط 332/112 (=5), 1°، والخطّ مغربيّ. البداية : «الحمد لله العليّ الأعلى الّذي علّم حقائق الأسماء» والنّهاية : «اَلْعَالِمُ المخترِعُ الوجود والحمد لله وحده».

ـــ النُّسْخَةُ الثّالثة هي كتاب **نُزْهة الأفراح في معرفة الأسماء والأرواح** «وهو ـــ كما جاء في بدايته ـــ مُستخرَجٌ من تابور شيخ المحلّق الكبرى» ويتلو هكذا : «فنبدأ بذكر آسم الله جلَّ جلالهُ وهو آلاسم المفرد وهو من الأذكار المفردة العظيمة وذَاكِرُهُ 66 مرَّة في كلّ مرة 66 مرّة ينزل له شديدُ الرّوحانيْة» فها هي النِّهاية : «والله يوفّق قارئه إلى أحسن الطّرق بجاه محمّد ﷺ وآله والحمد لله رب العالمين».
إنّ هذه النّسخة في نفس المخطوط السّابق وهي جُزْؤهُ الثّاني (الصفحات 85 ـــ 7 وخطّها نفس خطّ الجزء الأوّل.

ولا نرى في **تأريخ** Brockelmann هذين العنوانين الأخِيرين أي **تحفة الورد ونزهة الإفراح**.

براوليو خستيل كالا بوزو Braulio JUSTEL CALABOZO Ex-Director de la Biblioteca de El Escorial مدير مكتبة الإسكوريال الملكيّة سابقا.

حول رسائل اليوسي المجهولة
في كتاب (نزهة الناظر)
لأحمد بن عبد القادر التستاوتي

أحمد الطريق اليدري

كلية الآداب ــ تطوان

تقـديـم :

سنتناول في هذا المبحث عنصرين مكملين ومتكاملين :

1) العلاقة الحميمية التي كانت تربط بين الرجلين. وهي علاقة لاتكشف عنها إلا مجموعة «نزهة الناظر». بما تحتويه من مراسلات هامة، قد تكون إضاءات كاشفة للبحث عن حياة اليوسي وما تحمله من أسرار. إضافة إلى الجانب الصوفي، والسياسي، والأدبي، كمكونات في شخصية الرجلين وبحكم الانتماء المطلق إلى

(*) مظان ترجمة اليوسي (1040 ــ 1102).
ــ تكملة لعمل الأستاذ الجراري عن (بيبليوغرافية اليوسي) في مجلة المناهل عدد خاص. نضيف بعض المصادر والمراجع منها : نزهة التستاوتي 1/ ورقة 163 ص 324 حيث أفرد له ترجمة قصيرة ضمن شرحه للمنظومة اليائية عن رجال ممتع الاسماع.
ــ فهرسة أحوزي (الهشتوكي) خ م /رقم 0003 وقد أشار إليها الصديق عبد الله المرابط الترغي في رسالته عن فهارس علماء المغرب (مرقونة) ج 3/ 743
ــ كتاب الوافي للأستاذ ابن تاويت ج 3/ 740 وله بحث عن شعره في مجلة المناهل المشار إليها.
ــ وكتاب (صفحات مغربية) لنقولا زيادة وقد اعتمد فيه على بحث المرحوم (أبي المحاسن) علال الفاسي. وحديثه عن اليوسي استغرق في الكتاب مابين ص 92 إلى 104 انظر «صفحات مغربية» الطبعة الأولى 1966 (دار الطليعة بيروت).

المدرسة الناصرية، وتفاعلاتها داخل المجتمع المغربي على عهد شيخها محمد ابن ناصر وخليفته من بعده أحمد والذي عاصر ـــ بدء وانتهاء ـــ العصر الإسماعيلي، تقريبا. وبفارق بضع سنين.

2) العنصر الثاني، من هذا المبحث، سيكون تأكيدا على قيمة رسائل اليوسي المبثوثة في أرجاء «النزهة التستاوتية» بجانب رسائل أخرى انفردت بها آثار التيستاوتي مما يقدم «الذيل والتكملة» لما قامت به الأستاذة فاطمة القبلي، وقد أخرجت إلى الوجود ما عثرت عليه من رسائل اليوسي. على أننا سنقوم لاحقا بنشر هذه الرسائل محققة. إن شاء الله

ـــ 1 ـــ

سنتناول هنا علاقة التستاوتي مع اليوسي، بقدر ما يسمح به الموضوع التمهيدي الآتي الأصل في هذا المبحث رسالة اكاديمية، قد خصصت الفصل الثالث[1]، لدراسة رسائل «النزهة» وما تعكسه من قيمة ثقافية وتاريخية واجتماعية وسياسية.

فالتستاوتي راسل جمهرة من رجالات عصره، ويأتي في الدرجة الأولى الإمام أبو علي اليوسي وتطبيقا لمنهجية البحث فإني سأركز فقط على بعض القضايا التي ساهمت في تكوين شخصية التستاوتي بفضل الاحتكاك والتأثير بشخصية اليوسي العظيمة.

والدارس المتتبع لجوانب تلك العلاقة، يكاد يخرج بنتيجة واحدة، هو أن التستاوتي كان يرى في اليوسي النموذج والمثال خاصة في الجانب العلمي والأدبي، رغم أن الرجلين يرتبطان بجيل واحد، حيث أن فارق السن بينهما ليس ببعيد فاليوسي من مواليد الأربعين بعد الألف، وبعدها ببضع سنوات كانت ولادة التستاوتي، كما تبين لنا، سابقا، خلال التواريخ التي بنينا عليها زمن الولادة التقريبي. ومع ذلك، فإن المراسلات بين الصديقين تعكس بجلاء واضح أستاذية اليوسي للتستاوتي ولو بطريقة أخرى. بل ان أشعار اليوسي جاثمة بظلالها على القوافي

(1) الاصل في هذا المبحث رسالة اكاديمية، عن أدب التستاوتي من خلال كتابه «نزهة الناظر» أعدت لنيل دبلوم الدراسات العليا. وتمت مناقشتها بتاريخ 86/6/13، بمدرج الشريف الادريسي/ الرباط والرسالة كانت تحت إشراف الأستاذ الفاضل محمد بنتاويت (بارك الله في عمره).

التستاوتية فأحيانا يعارضه، وأحيانا يراجعه، وأحيانا يقلده. وهذه وتلك من القضايا الأدبية التي سيبسط فيها القول في القسم الأخير من هذا البحث المتواضع[2].

ونحن إذا ما حاولنا، مساءلة التستاوتي عن صديقه ومثاله اليوسي، فإن الجواب سيكون في غاية الدقة فاليوسي ستجمله كلمات التستاوتي المحملة بالتقدير للرجل الكبير : فقد ذكره في منظومته اليائية، التي ألحق فيها رجال عصره برجال ممتع الاسماع»، واعتبره الهادي إلى نور اليقين :

وعاينت فضلا بين النور ساطعا   من الحسن اليوسي، يفوق الدراريا[3]

وتبعا لمنهجه في شرح أبيات منظومته، فإنه عرف باليوسي، قائلا : (والحسن اليوسي هو الشيخ أبو عبد الله الحسن بن مسعود اليوسي، أشهر من أن يذكر أو يعرف به، كان عالما مشاركا في جميع الفنون، له عقل كبير ونفس تواقة، تحب التطلع إلى منازل الأبرار، ومع ذلك كان يعترف بالتقصير، ويقول : أما المنازلات ومواجهة الأبرار والأسرار والمكاشفات لم نشم لها رائحة، وأما الفتوحات في العلم فقد نلت منها بفضل الله الحظ الأوفر)[4]، ولايذكر اليوسي في رسائل التستاوتي إلا بتحليات التقدير والتمجيد ففي رسالة يصفه ب (اللؤلؤ الرطب والمورد العذب)[5]، وفي رسالة أخرى يبالغ في التقدير، ولاضير عليه، (إلى من لابأس، أن نجعل قدمه على الرأس)[6]، وفي رسالة أخرى يجعله (سراج الملة وشيخ الحلة)[7]، وفي الباقي والباقيات يناديه بالأستاذ الامام.

وهكذا وفي وفادته الثانية إلى ابن ناصر جرت المذاكرة بينهما حول اليوسي ليسمع التستاوتي من الشيخ ابن ناصر رأيه فيه، بل ان التستاوتي طلب منه الدعاء له، في الغياب (وذكرت له، يقول التستاوتي، السيد الهمام، القدوة الامام أبا علي

---

(2) في القسم الثالث من الرسالة (اتجاهات واشعار).

(3) نزهة التستاوتي 1/ ورقة 163 / 324.

(4) نفس الاحالة.

(5) نزهة التستاوتي 1/ ورقة 28/ ص 54.

(6) نفس المصدر 1/ ورقة 30 ص 58.

(7) نفس المصدر 1/ ورقة 69/ ص 135.

اليوسي، فقال لي قضينا حاجته هاهنا)[8]، وَنَجِدُ لرواية هذا الخبر تأكيدا من اليوسي ذاته في المحاضرات (فخلوت به يوما)، والرواية لليوسي، وجعلت أطلب منه وأطلب فقال رحمه الله أما الدعاء فإني في سفرتي هذه، مادخلت مقاما ولامزارة ولا توجهت إلى الدعاء لأحد إلا جاء بك الله تعالى في لساني أولا، ثم لا أدعو لك إلا بهذا الدعاء : اللهم اجعله عينا يستقي منها أهل المشرق وأهل المغرب[9]. ذلك هو مقام اليوسي في ميزان التقدير من الشيخ الكبير، والجدير بالذكر في هذا الصدد، أن التستاوتي يعترف صراحة بأن اليوسي هو الذي هداه إلى طريق الخير، فانساق بطواعية الارادة الحتمية إلى الزاوية الناصرية يقول في منظومته اليائية :

ومنـــه اهتدينـــا للإمـــام محمـــد ونلنا شرابا واسع الكأس صافيا[10]

أما عن كيفية هذا الاتصال، بواسطة اليوسي فإن الناصري صانع (طلعة المشتري) يعطي بعض الضوء، على ذلك بقوله : (كان اتصال سيدي أحمد بن عبد القادر التاستاوتي بالشيخ محمد بن ناصر رضي الله عنهما، بعد خروجه من حجته الثانية، وكان الذي دله ودل غيره على الشيخ، رضي الله عنه هو سيدي الحسن اليوسي رحمه الله..)[11]، وحسب التواريخ التي أتى بها صاحب الطلعة، فإن الحجة الثانية للشيخ الناصري الدرعي كانت حوالي 1077. ونحن إذا رجعنا إلى شهادات الناصري الدرعي، في حق اليوسي، لا نتردد في القول بأن الأستاذ أباعلي كان يرى فيه الشيخ الوكيل والمبشر لدعوته الناصرية، وقد استشعر اليوسي هذا التفويض، حيث كان يراوده نزع من التشوف قليل. ولاضير عليه وهاهو الناصري يطلب من التستاوتي أن يستفسر اليوسي، فيما يغمض عليه، ففي أول جواب له على الكتاب الأول من التستاوتي، — وهو حديث عهد بالطريقة — نصادف هذه الجملة الدالة على التفويض (وسيدي الحسن اليوسي يبين لك، وكتب محمد بن ناصر)[12]، ومدار البيان والتبيين في الجملة له علاقة بكيفية الالتزام اليومي بالأوراد والاذكار.

(8) نزهة التستاوتي 1/ ورقة 27/ ص 51.
(9) المحاضرات/ ص 37 (نشر حجي الرباط).
(10) نزهة التستاوتي 1/ ورقة 163 / ص 324 (قسم المنظومات).
(11) طلعة المشتري 1/ 264.
(12) نزهة التستاوتي 1/ ورقة 17/ ص 32.

وماذا عن كيفية اتصال التستاوتي بالإمام اليوسي ؟

وما نوع العلاقة الاجتماعية التي كانت تجمع بين الرجلين ؟

ان الاجابة عن السؤالين، من شأنها أن توضح لنا الأبعاد التي تعكسها المراسلات والمراجعات التي دارت بين الشخصيتين والصديقين، والملاحظ، أن التستاوتي وحده استطاع أن يدلنا على بعض الخيوط في قصة الرجلين. فهناك بيت في قصيدته الرائية، وقد اعتمدنا عليها في كثير من الجوانب الخفية يهدينا إلى الكيفية التي تم الاتصال فيها بين التستاوتي واليوسي :

ومنهم، رحلنا للبلاد وكنا في سرور، إلى أن أضرمت فتن الشر
نزلت بخلفون وجاورت عالما له رغبة في الخير في كل ما أثر[13]

والضمير النحوي في لفظة (منهم) عائد على أهل الزاوية الدلائية، في سياق التنقل الاضطراري الذي تعرض إليه التستاوتي أما تحت وطأة الفتنة وشدتها، وإما تحت الضغط الاقتصادي الناتج عن الفتنة وما يصاحبها من وباء وطاعون.

وقد نضطر ــ الآن ــ للرجوع إلى حياة اليوسي وأطوارها، لنربط زمن إقامته في زاوية (خلفون) بالاتصال المشار إليه بين التستاوتي والامام اليوسي، وبناء على التقسيم الذي وضعته محققة الرسائل (لليوسي) فإن الاقامة في (خلفون) جاءت بعد أن غادر اليوسي (فاس)، حيث كان مقيما فيها بأمر السلطان الرشيد إثر تخريب الزاوية الدلائية، تقول فاطمة القبلي (استأذن اليوسي المولى إسماعيل في الخروج من فاس أثناء الحصار ــ 1083 ــ ووجد في هذه الفرصة مفرجا كان ينتظره، فيزور زوايا الشمال، وثغر تطوان، ويفارقها بجبل بني زروال، وينزل في الشعب الذي بنى فيه دويرات، مكتفيا بحياة البادية، وتعليم الناس، وذلك بالزاوية التي أنشأها بخلفون[14]) ومن المعلوم أن فاطمة القبلي استخلصت هذا الربط التاريخي من بعض رسائل اليوسي في رده على جواب الكنات (فخرجت بإذن من سيدنا، ونزلت بالشعب الذي كنت فيه وبنيت دويرات بغير مؤنة، واتسعت وجعلت لنفسي موضعا وبابا لأرى فيه قط امرأة من غير عيالي، وبنيت بيتا ملتصقا

---

(13) نزهة التستاوتي 2/ ورقة 153/ ص 301 (قسم الاشعار).

(14) رسالة اليوسي 1/ (دار الثقافة).

بالمسجد، فإن رأيت خلطة لا تعجبني نقرت لهم فأقاموا الصلاة، وصليت معهم، وأنا أسمع قراءة الإمام، وأبقى على ذلك الشهر والشهرين لا أرى أحدا ولا يراني...)[15].

ان اليوسي، كالتستاوتي تأخذه العزة بالبادية، فلا يرضى عنها بديلا، لما في المدينة من مواضعات تتنافى والطبع البدوي المعجون بالبساطة وفطرة الحياة. لكن ظروف السياسة كانت تنغص عليه صفاء الراحة والاستقرار، فيضطر إلى الرحيل من خلفون بأمر من تجب طاعته على كل حال. والتستاوتي واحد ممن تألم لهذا الرحيل الإجباري، كما تسجل أشعار النزهة هذا الحادث المفاجىء فيتضرع إلى الله، راجيا منه الأمان والرعاية، يشمل بهما صديقه الوفي اليوسي :

يارب بالهادي وبلا صحاب	وبسائر الأوتاد والأقطاب
وبكل عبد في البرية صالح	وبجملة الأملاك والكتاب
أمن بفضلك مهجة الحسن بن	مسعود من الانكاد والاوصاب[16]

وبعد الرحيل من خلفون يؤمر بالاقامة في مراكش فيستأنف اليوسي نشاطه العلمي وتأتيه أبيات من التستاوتي تحمل في قوافيها صدق المواساة، النابع من علاقة التقدير والوفاء، لشخص هو في الرفعة والحركة كالشمس الدائرة في الأفلاك، حسب تصور التستاوتي وذهنيته في التشبيه والتمثيل :

(ومما كتبه للإمام أبي علي بن مسعود اليوسي، رحمه الله ورضي عنه، وقد أمره الخليفة بحلول مراكش، حرسها الله.

سلام على خل إذا ما أتى إلى	مكان ينادي بالرحيل فيرحل
وليس له ذنب سوى أنه انا	تحدث عن فضل به الفضل يحمل
وما هو إلا الشمس طورا بعقرب	وآونة تعلو وفي الكبش تنزل
تسل فإن الشمس أختك رفعة	ونورا، وان رحّلت، فالشمس ترحل[17]

والمقطوعتان معا استشهدت بهما محققة رسائل اليوسي، وهي تتحدث عن

---

(15) رسائل اليوسي 1/ 171 (الرسالة الكبرى/ أو جواب الكتاب).

(16) نزهة التستاوتي 2/ ورقة 53/ ص 103 (قسم الاشعار).

(17) نفس المصدر 2/ ورقة 53/ ص 103 (قسم الاشعار).

اللحظات الحرجة في حياة اليوسي، دون أن تكلف نفسها عناء البحث عن العلاقة بين الرجلين[18].

ويحاول كذلك الأستاذ الجراري، في (عبقرية اليوسي) استثمار المقطوعة الأولى محاولا إبراز (الأسباب الحقيقية التي تكمن خلف الأوامر المتلاحقة بالاقامة والمغادرة، بل أدركها ـــ يقول الأستاذ الجراري ـــ كذلك أصدقاؤه ومحبوه، فتوسلوا من أجله إلى الله)[19].

والأستاذ الجراري بدوره، اكتفى بهذه اللمحة البدرية غير الكاشفة. ومهما يكن فإن العلاقة بين الرجلين لايمكن فهمها، في غياب الاطلاع الكامل على كتاب النزهة بكامله لأن رسائل اليوسي، ورسائل التستاوتي، وكذا المراجعات الشعرية، هي وحدها التي تملك مفتاح العلاقة بين الطرفين.

وهاهي قصيدة أخرى تسجل التعاطف التام، مع اليوسي، يبعث بها التستاوتي إليه (وقد أخبره بأنه في شدة عظيمة من خوف السلطان، فكتبت له ـــ يقول التستاوتي ما نصه، متكلما بلسان الجمع، وأنا لاأملك له ولي الضر والنفع...

اسمع، فدتك النفس قولة لاهج	عن صادق، واحذر من الإنكار
حَسَن منحتك ما تحب تكرما	وجعلت قلبك موطن الاسرار
لاتخش من شيء فأنت مكرم	عندي ومحفوظ من الاغيار

ويختم التستاوتي مقطوعته المتواضعة بزرع الأماني في نفس اليوسي ان هو أراد العودة إلى بلاده التي غادرها دون إرادة منه :

وإذا أردت رجوعكم لبلادكم	فارجع، وكن مستعصما بالباري[20]

والمقطوعة شاحبة من زاوية الفن والصنعة الشعرية إلا أنها ناطقة وشاهدة على الظرف التاريخي والسياسي، لعصر التستاوتي واليوسي، والذي نفتقده فيها عدم توثيقها بالزمان والمكان، وان الظن الغالب، بناء على تحركات اليوسي هو أن

---

(18) رسائل اليوسي 1/ 48 / 49 (دار الثقافة).

(19) عبقرية اليوسي 26 للأستاذ الجراري وقد نشرت مقالات الكتاب في مجلة المناهل عدد خاص باليوسي.

(20) نزهة التستاوتي 2/ ورقة 54/ ص 104 (قسم الاشعار).

التستاوتي، اما أن يكون أرسلها إليه وهو في مراكش، بعد رحيله من خلفون، واما أن تكون المقطوعة جاءت إليه لتواسيه في مأساته بعد العودة إلى الزاوية الدلائية أيام خرابها وتخريبها والافتراض الأول أقرب إلى الرجحان.

ولقد رجعت إلى رسائل اليوسي في كتاب النزهة لأتأكد من الخبر الذي أورده التستاوتي في التصدير الذي قدم به مقطوعته، والذي يفيد بأن اليوسي (في شدة عظيمة من خوف السلطان)، فلم أعثر على قرائن صريحة بذلك، باستثناء بعض التلميحات الواردة في الرسالة الخامسة والسادسة، ففي الأولى وردت هذه العبارة (أما بعد، فقد دخلت ولله الحمد، وكان هذا أمر اللّهِ امتنانا من وجه، وعار علينا من وجه وإن ظهر لك مع الله القيام بمسح العار فقف على رجلك، وحقيق عليك أن يظهر لك، وان لم يظهر لي أنا، وأن تغضب وان صبرت أنا، ولمن، انتظر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل...[21] ويختمها اليوسي بأبيات عشرة لها نفس الوزن والقافية المنتظمة في مقطوعة التستاوتي :

نظف اناء القلب في الاسحار	بمعين عينك ساعة استبصار
وانابة لله جل جلاله	وبتوبة من جملة الأوزار
وتخشع وتوجع وتأسف	وتخوف من عرضة الجبار

اخ الأبيات[22]

أما الرسالة السادسة، فقد وردت فيها عبارات دالة على الشدة والخوف (فقوموا على ساق الجد في التضرع أن يدفع الله شره عنا وعمن بقي معنا ولازلنا نسمع من أهل المقامات وممن يتكلم أن محلنا محفوظ...)[23]. وفي آخر الرسالة نحس بأن اليوسي في حالة فقد فيها التوازن، فاستزاد من التضرع والشكوى (فتضرعوا واستصرخوا بالمشائخ) ولا تكفوا حتى يشرح لكم الحال فتعلمون به على الفور، والله يبقي الستر)[24].

ومهما يكن من أمر الافتراضات أو الاحتمالات، فإن العلاقة بين الرجلين كانت

(21) نزهة التستاوتي 1/ ورقة 69/ ص 136.

(22) نفس المصدر 1/ ورقة 69/ ص 136، 137.

(23) (24) نزهة التستاوتي 1/ ورقة 70/ ص 137.

أوصرها متينة، وكان التواسي والتعاطف متبادلا بينهما. وسنرى في باب لاحق أن التستاوتي كان يعامل أحيانا من طرف أرباب السلطة بمثل ماكان يعامل به اليوسي من الترحيل والتغرب وعدم الاستقرار.

وليس غريبا، من اليوسي كانسان وصديق وأديب، أن يخصص لـ (ثمرة الفؤاد وفلدة الأكباد) كما يسميه في إحدى رسائله، أن يخصص له قصيدة طويلة من مائة وخمسين بيتا، مواساة له، لما نزل به من آلام وأحزان ــ وقال مجيبا أبا العباس أحمد بن عبد القادر المباركي، على أبيات بعث بها إليه يشتكي من الزمان وإذاية الأقارب والاخوان، وتغربهم عن الأوطان :

يا بديع الزمان في ذا الأوان و الموشي بـه بـرود البيـان[25]

والأبيات المشار إليها، في صدر التقديم خالية من البواعث، في كتاب النزهة (قسم الاشعار) إلا أن التستاوتي يقدمها بقوله : (وفي آخر اثنين وسبعين وألف، كتبت للشيخ الامام أبي علي بن مسعود اليوسي رحمه الله :

أتـرى ينثنـي الزمـان بما قـد نلت من جيرة الحمى من تدان
ونرى بعض مـا اغتنمنـا مـن الانس ولثم الكـؤوس بين الغيـوان
حكـم البر بالبعـاد علينـا وارتضى ما أنا لنا من هوان[26]

فأجابني رضي الله عنه...) وأتى بنص القصيدة اليوسية، وعقبها بقصيدة أخرى للذي أسماه التستاوتي بـ (أعجوبة الزمان الأكبر السيد الطيبي بن المسناوي بن محمد بن أبي بكر)، وهي معارضة لقصيدة اليوسي، النونية السابقة.

وقبل أن ننتقل إلى قضية أخرى لها ارتباط بعلاقة التستاوتي بأهل الدلاء نحاول الآن أن نبحث عما يمكن أن يكون ارتباطا عائليا يجمع بين التستاوتي وصديقه

(25) ديوان اليوسي/ مخطوط الخزانة العامة بالرباط ج 32 (وقد تعرض الأستاذ محمد بن تاويت إلى هذه القصيدة في دراسته لـ (شعر اليوسي)، إلا أن المخاطب في هذا الديوان، وفي الدراسة ب (أحمد المباركي) الذي هو أحمد بن عبد القادر التستاوتي) مجلة المناهل 246 ع 15.

(26) نزهة التستاوتي 2/ ورقة 54/ ص 104، 105.

*) الطيب بن المسناوي (1077) التقاط الدرر 1/ 170 الزاوية الدلائية لحجي 85، وكلها تعتمد على «البدور الضاوية» كمصدر أساسي.
والمسناوي هذا ممن رثاهم التستاوتي، وسنقف على هذه المرثية في القسم المخصص لدراسة الأشعار وموضوعاتها وأغراضها من ديوان التستاوتي.

الكبير، وان القراءة السريعة لعبارات التحية والسلام الواردة في مطلع الرسائل وفي نهايتها، توضح لنا مدى التقارب العائلي الذي كان يجمع الرحيلين : (سلام الله عليك وعلى أهلك)... (سلام الله عليكم ورحمة الله وبركاته وعلى أهل دارنا كافة وسائر الاخوة والاخوان، حمى الله الجميع من طوارق الزمن وعوائق الفتن...) (السلام التام والرحمة والبركة على الدوام، على جميع الدار ذكورا وإناثا، كبارا وصغارا، أحرارا ومماليك)...

وهكذا كان يحيى اليوسي صديقه التستاوتي، مما يدل على أن الخطاب ونوعيته لايصدر إلا عن شخص فريد إلى المخاطبين.

ويؤكد هذا التخريج الظني ما طرح به التستاوتي ذاته، في الكتاب الثالث إلى الشيخ ابن ناصر الدرعي، راجيا منه الدعاء الصالح لأزواجه وأولاده : (فادع الله لي أن يصلحهن وأن يرزق كل واحدة منهن دواء لدائها، وأن يصلح ولدي، ولي بنت أشهد أني زوجتها من يدي الحسن اليوسي، أطمع أن أفدي بها رقبتي من النار فادع الله لصلاحها وأن يجمعها في خير وعافية[27].

وان تاريخ الرسالة هذه يعود إلى ما قبل الثمانين بعد الألف، وعلى وجه التحديد عام 1079 بالزاوية الناصرية على يد اليوسي، وهو تاريخ مشؤوم شاهد عنه تخريب الزاوية الدلائية.

ولم يبق بعد هذا التصريح من التستاوتي نفسه إلا التأكيد على أن الرجلين تصاهرا وتقاربا دون الدخول في التفاصيل، ولقد حاولت العثور على شيء من هذا، فلم أحصل على طائل يذكر ونضيف، وحتى بالنسبة لليوسي نفسه أنه ليس هناك إلا إشارات هنا أو هنالك تفيد بأنه كان متزوجا أيام إقامته بالزاوية البكرية، حسبما هو وارد — أولا — في فهرسته : (فلما بلغت الزاوية البكرية تزوجت، فانقطعت عني تلك الخلطة ثم وقعت في مهاوي الشهوات...)[28].

وثانيها في إحدى رسائله إلى التستاوتي : (فكانت زوجتي أم الأولاد — رحمها الله تعالى — وأنا بالزاوية البكرية... إلخ[29]

---

(27) نزهة التستاوتي 1/ ورقة 18 ص 34.

(28) الفهرست مخطوط خ ع رقم 1301/ ك وانظر (نشر المثاني) ج 2 ص 212.

أما عن علاقة التستاوتي بأولاد اليوسي، وخاصة منهم المحمدين : الصغير والكبير فإن «النزهة» احتفظت لنا بصورة تكاد توحي بشيء ما، هو الغبار أو السحاب، كاد أن يكدر صفو العمر الجميل بين الرجلين وبدافع الطبع البشري الذي يتقلب أحيانا بتقلبات الطقس والحياة والأخلاق والمشارب.

وكان من اللازم أن نتعرف، أولا على التقاسيم الفاصلة بين الشخصيتين على مستوى التكوين البشري وعلى مستوى الخلفيات العلمية والثقافية التي توحد أو تفرق بين اليوسي وهو الرجل/ العلم في مجتمعه، وبين التستاوتي وهو المتشوف إلى مدارج السالكين ومعارج المقامات العلمية في سماوات القوم. وبما أن الرجلين، معا تخرجا من الزاوية الناصرية، ــ مع الفارق في الدرجة والميزة ــ فإننا ملزمون بالاطلاع على ملاحظات الأستاذ المشرف على التكوين الصوفي والعلمي لكل من اليوسي والتستاوتي. ولقد سبق أن اطلعنا على شهادة ابن ناصر الدرعي في حق اليوسي، بأن جعله : (عينا يستقي منها أهل المشرق والمغرب)[30]، وقد اعتبرها اليوسي ذات دلالتين : دلالة الجملة الخبرية، أو دلالة الجملة الإنشائية، وكلتاهما إثبات للاستبصار النافذ في رؤية الشيخ تجاه المريد. أما الدلالة الحقيقية / المجازية، في آن واحد، هو توجيه اليوسي إلى أن يكون (عينا) حقيقته في العلم والمعرفة.

ثم إن شهادة الناصري في حق التستاوتي، وقد تواترت في عدة مواطن من نزهته، نجدها تختلف باختلاف قوة الحدس النافذ، الذي ينعكس على المرئي. وفي هذا الموضوع كتب (المتعبد الزاهد الحاج محمد الحبراوي[*] إلى التستاوتي ليخبره، بما سمعه في حقه، من الشيخ الكبير) (... أما بعد كتابكم وصل إلى الشيخ، وقال جعلك الله نورا يستضيء بك أهل المشرق والمغرب)[31]. وهناك رسالة قصيرة أخرى، بعثها إليه ما أسماه التستاوتي بـ (الفقيه الصالح سيدي عبد الرحمان اليعقوبي[*])، وفيها (..أما بعد جزيت خيرا، ووقيت ضيرا ونسأل الله أن يجعلك شمسا يستضيء بك أهل المشرق وأهل المغرب، وهذا من كلام الشيخ).

---

(29) الرسالة الحادية عشرة/ النزهة 1/ ورقة 79 ص 155.

(30) المحاضرات ص / 37 (نشر حجي، الرباط).

(31) نزهة التستاوتي 1/ ورقة 22/ ص 42.

(*) من فقراء الزاوية الناصرية، وهما من المقربين إلى الشيخ محمد ابن ناصر الدرعي.

إلى أن يقول في نفس الرسالة (ونعلمك بأن سيدي الحسن أثنى عليك خيرا وكذا سيدي الصغير بن الولي أبي عمرو....)[32].

ونتوقف عند هذه الشهادة، دون غيرها لنحاول موضعتها في الإطار الصوفي الكامل ذلك أن ابن ناصر، وهو العارف بكلام القوم وبلاغته يدرك الفرق بين عين المعرفة، ونور المعرفة، فاليوسي موجه لأن يكون كما هو، وكما سيكون، بترجيح كفة العلم، في الميزان على كفة الحقيقة الصوفية. أما التستاوتي، فسالك مجدوب، ومشذود إلى عين الشمس الحمئة في سماوات التصوف والاشراق. ولقد أدرك التستاوتي بعين بصيرته حقيقة الميزان الذي تصدر عنه أحكام شيخه في حقه وحق أمثاله، كاليوسي وغيره يقول في رسالة له طويلة إلى الهشتوكي : (والشيخ رضي الله عنه كانت تختلف أحواله وتصرفاته، باختلاف الأشخاص، فما وقع له معي خلاف ماوقع له مع الشيخ أبي علي سيدي الحسن بن مسعود اليوسي...)[33].

وتبعا لهذا الاختلاف، في التكوين والمشرب والغاية ــ بالإضافة إلى طموح هذا وتشوف ذاك ــ فلابد أن يحصل يوما ما، من شأنه أن يكدر صفاء السماء بينهما ولو بسحب عابرة.

ورجوعا إلى ما قلناه عن علاقة التستاوتي بأولاد اليوسي، وكيف استمرت إلى ما بعد وفاة اليوسي الوالد، في (النزهة) رسالة إلى أحد أولاد اليوسي ــ وكان على قيد الحياة ــ ولعله محمد اليوسي الأكبر تقول الرسالة (من أحمد بن عبد القادر، كان الله له، إلى أخيه وسيده كان الله له، إلى أخيه وسيده السيد محمد بن مسعود، رزقنا الله وإياكم الموافقة فيما يحبه ويرضاه، سلام عليكم ورحمة الله وبركاته، أما بعد، فها هنا مسألة معتاصة، لم يجد الحبر لها خلاصة وقد علمتم أم أمور الغيب خارج عن الفتوى، ومن لم ينظر لحقائق الأشياء بنور بصيرته، فحسبه النظر إلى ظواهرها بنور العلم مع تحسين سريرته، وقد غبنا في محبتك وما ظننا إلا انا وإياكم شيئان) ثم يتعرض التستاوتي إلى ذكر السبب، ومنشأ الخلاف بينهما، وهو على ما يبدو من سياق اللفظ والمعنى، يوحي بتنازع المشيخة الصوفية (وبأي وجه يغضب والدك على من لم يصله من أصحاب الشيخ ويأنف ممن

(32) نزهة التستاوتي 1/ ورقة 22 ص 42.

(33) نزهة التستاوتي 1/ ورقة 45/ ص 87.

وصلنا الله أمره بذلك فنسلم تسليم أم إسماعيل عليه السلام، هو شيء مستنده الاجتهاد، ومنع الواردين وزيارة غيركم، مشعر بتزكيتكم لأنفسكم... وما يدريكم أن المدد منا وإن كانت الزيارة لكم... فما لنا والتعرض لهذه الأمور التي توجب المقت...)[34].

وهناك أكثر من قرينة، توحي بأن الرسالة كتبت بعد وفاة ابن ناصر الكبير، حيث خلفه من بعده ولده أحمد، لأن مثل هذه المنافسة الصوفية ستظهر جلية أيام تولي أحمد بن ناصر المشيخة الناصرية من بعد والده، وستتسعَبُ النزاعات والمنازعات بين المريدين الكبار الذين أظلتهم قبة الزاوية الناصرية وحتى بين اليوسي وبين الخليفة أحمد ثارت السحب والغيوم العابرة، احتفظ كتاب (النزهة) ببعض أثرها.

ومهما يكن من تقيم لهذه الظاهرة فإنها لاتخرج عن محيط عصرها سياسيا وثقافيا، لأن المتصوفة في هذا العصر كانوا يشكلون مع غيرهم مثلث السلطة والنفوذ.

تلك باختصار شديد، خيوط عامة للقصة التي سجلت العلاقة الوطيدة بين التستاوتي وأبي علي اليوسي، وعندما سنتعرض، إلى دراسة رسائل النزهة، فإن تلك الخيوط ستمتد أكثر فأكثر، والسؤال الذي حيرني، وأنا أتتبع مراحل هذه العلاقة، من خلال الأشعار والرسائل والتقاييد[36] هو الآتي :

لماذا لم يخصص التستاوتي، لأعز أصدقائه ومرشديه ولو بضعة أبيات تذكر فيه المحاسن والفضائل، كمرثية يقدمها بين يديه، وهو مسجى في التراب، والحالة أن التستاوتي، قد نظم، في موضوع الرثاء القصائد والمقطعات، والجزء الثاني من النزهة شاهد على مشاركته في هذا الفن الرثائي، بطريقته الخاصة.

وهناك أكثر من احتمال لتبرير الصمت الذي قوبل به موت اليوسي، أو حادثة

---

(34) ن م 1/ ورقة 57/ ص 111.

(35) نزهة التستاوتي 1/ ورقة 49/ ص 95 (في رسالة من التستاوتي إلى أحمد بن ناصر يقف فيها : منتصرا لليوسي).

(36) في باب التقاييد من نزهة التستاوتي، ج 2/ ورقة 5 ص 7، رسالة صغيرة استفتى فيها علماء عصره، في موضوع فقهي محض، وكان من جملة الذين أفتوا بعلمهم الإمام اليوسي.

الوفاة إذا صح التعبير، هذه الحادثة التي اختلف حولها دارسوا اليوسي، فالبعض منهم أنكر هذه الدعوى، واعتبر القول (بأن وفاته لم تكن طبيعية، وأنها كانت بتدبير من ولي القبيلة قولة في عهد الذين نقلوها ممن تستهويهم الاغرابات والاشاعات)[37]، والحجة التي يستند إليها صاحب الاعتراض، هو أن اليوسي، كما ورد في رسالة له يشعر بمحبة داخل قلبه تجاه السلطان، ويكفي لدحض هذه الحجة، اعتبار تلك المحبة صادرة من طرف واحد هو اليوسي، كعالم مشحون بالأخلاقيات والمثل السامية.

أما أرباب السلطان، فإن الغاية عندهم تبرر الوسائل، بمختلف مستوياتها، الشريفة منها والوضيعة، انطلاقا من القانون السياسي الذي لايرحم أحدا : كان عالما فاضلا، كاليوسي وأبي الفضل جسوس العالم الشهيد، أم قائدا محترفا، يشارك في صنع الحبل السياسي الذي سيلوي عنقه في آخر المطاف[*]

أما الذين وقفوا متسائلين عن حادث الوفاة، فليس لهم من حجة ملموسة سوى الإشارة الدالة، التي أوردها القادري في طرة جانبية من «النشر الكبير» والتي تنص على أن صاحب الترجمة ـــ اليوسي ـــ قد (وثب عليه اللصوص وقتلوه، وأصبح مقتولا، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وترك المؤلف التنبيه على هذا لجهل من وثب عليه، قيل أنه ولي أمر القبيلة)[38]

وبهذا الاستطراد، عن وفاة اليوسي وموته، وبالطريقة التي اختلف في مقاصدها وغاياتها يتبادر إلى الذهن هذا السؤال : هل كان التستاوتي على علم بالكيفية التي تم فيها موت صديقه الكبير ؟ ولكنه أخفاها على الناظرين في «نزهة الناظر» ؟ أم

---

(37) مجلة المناهل ع 15/ 79، (عدد خاص باليوسي) بطاقة في منتهى الطاقة/ عبد الهادي التازي.

(*) تعرضت كتب التاريخ إلى محنة هذا العالم الشهيد، وهو من تلامذة اليوسي. وفي «إتحاف» ابن زيدان دفاع عن جده السلطان إسماعيل (الاتحاف/ 4، ص / 110)، وألحق ابن زيدان التبعة على حاكم فاس آنئذ، القائد عبد الله الروسي. انظر قصة المحنة في الاستقصا 7/ 94. وانفرد تاريخ الضعيف بالحادث الشهير وتفاصيله الناشئة عن مسألة «تمليك العبيد» انظر : «تاريخ الضعيف» ص 83 وما بعدها نشر دار المأثورات.

(38) انظر رسائل اليوسي 1/ 15، وانظر (عبقرية اليوسي) للدكتور الجراري ص 28، ومعتمدهما «النشر الكبير» مخطوط خ. ع رقم 2253، وأضافت الأستاذة القبلي مصدر آخر، هو شرح ابن سودة لرائية اليوسي ص/ 32.

أن الصمت الذي التزم به ـــ حيال هذا الموضوع ـــ هو من صنع الظروف الغامضة والخفية كذلك ؟ إذ ليس في «النزهة» بالاشارة والتلميع مايفيد بأن اليوسي قد توفي تحت وطأة الملابسات المتداخلة، ولكن هذا لايستبعد الاحتمال الملفوف بالغموض، ذلك أن التستاوتي ـــ بدوره ـــ قد امتحن على يد السلطان إسماعيل، بعد وفاة اليوسي بعامين فقط. وخلال العام الأول من سجنه نظم رجال ممتع الاسماع، وقد ألحق بهم شخصيات عاصرها أو سمع عنها، وكان من بينهم صديقه اليوسي. وفي تعليقه على بعض الأبيات، يقول عن اليوسي (ومات بتاميزميزت قريبا من السيد أبي علي، على مقفله من الحاج بعد المائة الحادية عشرة وفي أوائل الثانية عشرة، جمعنا الله وإياه في دار الكرامة، آمين[39]. فهل تنطوي عبارات التستاوتي على شيء من «حتى» كما يقال ؟ والحالة أنه استعمل لفظ «مات» بدل «توفي»، وماذا تعنيه كذلك هذه العبارة : «جمعنا الله وإياه في دار الكرامة، آمين» ؟

وإذا كان ـــ لي ـــ من تعليق، على هذه النازلة، فإني أميل إلى القول، بأن صمت التستاوتي، وما أعقبه من أيام السجن ولياليه، إضافة إلى صيغ التأويل الواردة في ترجمة اليوسي بقلم صاحبه كل هذا وذاك يوسع من دائرة الاحتمالات المحيطة بالموضوع.

وقد استأنف التستاوتي الحديث عن علاقته بأولاد اليوسي بعد خروجه من السجن، حيث أرسل تعزيته إلى ولد اليوسي محمد الصغير، معزيا في شقيقه محمد الأكبر.

ولقد سبقت رسالته هذه، رسالة محمد الصغير إليه، يقول التستاوتي (وكتب لنا ولده السيد محمد الصغير ـــ أصلحه الله ـــ بعد وفاته رضي الله عنه... وفي آخر الرسالة المحملة بعبارات التقدير والتمجيد والتنويه يلتمس ولد اليوسي منه الدعاء والنصح الخالص (وادع سيدي لغلامك بالإعانة على أداء الحقوق المفروضة والمحبوبة المبغوضة وأن يجيرنا من خداع النفس، وأن يلطف بنا في الحياة وبعد حلول الرمس، وقد تنفست مع مولاي في هذه البطاقة، والا فلست من هذه الساقة، وأنا على محبتكم ومودتكم..

---

(39) نزهة التستاوتي 1/ ورقة 163 ص/ 324 (قسم المنظومات).

ياموقظي من غفلتي ومنبهي من رقدتي
أوقد لنا من نوركم قبسا يضي وجذوتي
كيفما نفوز بقربة وبعطفة وبمنحة
وارحم بفضلك غربتي وتفردي، هم وحدتي[40]

ولقد ظل التستاوتي، بالنسبة للأسرة اليوسية الأب النصوح، الصديق، ففي الرسالة التي أومأنا إليها، في تعزية أخيه الأكبر نجده لاينفك في اسداء النصح والارشاد الخالصين، وليس عجبا أن تتضمن الرسالة عبارات التحذير اللطيف والتنبيه الخفيف (وأنزهكم، يقول التستاوتي، أن نقنعوا بسابق الجاه، أو أن تكتفوا بما تقدم من الارتفاه، أو تحيدوا طريقة والدكم، أو تطهروا خلاف ماكان يظهر أسلافكم لقاصدكم أو يغرنكم إقبال الناس (عليكم)، أو تميلوا إلى الدنيا... ولا تغتروا بمدح العامة، ولا بثناء الخاصة حتى تروا الأمر عيانا ... وبئس الرجل من يقول كان أبي واتقوا الله ما استطعتم،... وأحسنوا إلى أصحاب والدكم، رحمه الله، وإلى أولاده وبناته وأزواجه وخدمه وكل من انتسب إليه... وكونوا مع الزمان وأهله وعامته وخاصته على حذر فإن الأمر خلاف ما تظنون في كل شيء...) ويختم رسالته التي اختزلناها لغاية وظيفية بالشعور الذي يساور كل رجل، مخضته الليالي والأيام، صقلته التجارب والمحن وقد أدى ما عيله من الحقوق والواجبات تجاه أسرة يكن لها كبير التقدير وعظيم الاحترام (ولا أظن أني قصرت في جانبكم في هذه النصيحة، بل أتيت مالكم علينا من الحقوق[41] ولعلها الرسالة الأخيرة في النزهة تناولت العلاقة بين أسرة اليوسي والشيخ التستاوتي، ذلك أن وفاة ولد اليوسي الأكبر، كانت حوالي 1107 كما في الاعلام، في قسم (المحمدون)،[42].

وخلاصة القول في آخر هذه العجالة، أنه يمكن القول بأن علاقة اليوسي بالتستاوتي من القضايا التي ظلت غائبة تماما عن الدراسات التي تحدثت عن اليوسي، له صاحبه التستاوتي فالحديث عنه كالحديث شبه المقطوع.

(40) نزهة التستاوتي 1/ ورقة 71/ ص 114 (71/ 140).
(41) ن م 1/ ورقة 57 ص 112/ 113.
(42) الاعلام (نشر عبد الوهاب بن منصور) ج 6/ ص 7.

وانه من نافلة القول الحديث عن اليوسي، وقد صاحبناه وصاحبنا في هذه النزهة منذ اللحظة الأولى في رحلتنا العلمية هذه. وبخصوص رسائله «المنسيّة» في المجموعة التستاوتية، فطالما لوحنا إلى قيمتها كعمل يضاف إلى صنيع المحققة الفاضلة، والجامعة لرسائل اليوسي[43].

ومن باب التذكير فقط، فإن نزهة الناظر، كمصدر مرجعي لمجموعة من رسائل علماء العصر ومتصوفيه، تبدو أكثر قيمة باحتوائها لعدد غير يسير من رسائل اليوسي. وما أدراك مااليوسي. ويكفي أن ننظر في الفهرس الاحصائيْ لرسائل النزهة، ليتبين لنا الدور المرجعي لهذا المصدر، فرسائل اليوسي إلى صديقه التستاوتي، تضاهي في عددها أحد عشر كوكبا والشمس والقمر.

فالثلاث عشرة رسالة — منسية — كفيلة بالكشف عن جوانب ذاتية وسياسية واجتماعية في حياة هذا العبقري، الذي وجه الثقافة في عصره، بتفاعل عضوي لايجارى، وقد تنبه إلى هذا الدور الخطير، الأستاذ «جاك بيرك» في كتابه عن اليوسي، كواحد من المثقفين الذين ساهم في إبراز المشاكل الثقافية للعصر[44] ومن هذا الجانب الهام، فإن الكثيرين ممن يهمهم أمر اليوسي، سيستبشرون برسائل اليوسي المنورة بها نزهة التستاوتي. وإذا كانت — لدي — كلمة أقولها، في هذا التقديم، فهي نابعة من القيمة الذاتية لهذه الرسائل، لما كان يربط بين الرجلين من وشائج الصداقة والقربى الأمر الذي يساهم في الكشف عن معطيات لا نعثر عليها في رسائله المنشورة، وجلها سائرة في فلك التربية والتوجيه، سياسيا واجتماعيا وصوفيا. وقلما تصادفنا في (رسائل اليوسي) المطبوعة والتي فاقت الستين رسالة، ما من شأنه أن يضيء الجوانب الشخصية الكامنة وراء الأحداث والمجتمع والسياسة. اللهم إلا ما نثره اليوسي من نتف لاترقى إلى مستوى الاضاءة الكاشفة،

(43) رسالة واحدة، عثرت عليها في طلعة المشتري، من اليوسي إلى التستاوتي — وتعتقد المحققة أنها «نسخة فريدة» ص 469.

(44) انظر كتاب المستشرق الفرنسي (جاك بيرك»...

Berque (j). Al-Voussi, Problemes de la culture Marocaine au 17 ème siècle Paris 1958.

عن حياته العالية، عن هواجسه، عن بسطه وفرحه، عن جده وظرفه، عن صرامته ولياقة تصرفه، ... إلخ الجوانب التي لا يتكاشف بها شخص إلا مع من يقاسمه في السراء والضراء.

هذا عن الجانب الداخلي لهذه الرسائل.

أما الجانب الآخر، الأدبي، فإن هذه الرسائل تتفاوت من الخطاب البلاغي إلى الخطاب العادي، وبهذه الثنائية يكون اليوسي قد كسر النمط الاخواني للرسائل، انطلاقا من روح العصر ومتطلباته.

ولا ننسى، ونحن نلوح ـــ فقط ـــ إلى القيمة الأدبية لرسائل اليوسي في النزهة المادة الشعرية التي تخللت بعض الرسائل، ما خلت منه نسخة الديوان الحجرية، ونحن إذا أضفنا المقطوعات الشعرية هذه، مع القصائد الأخرى التي راجع بها التستاوتي، وهي موجودة في القسم الثاني من النزهة ـــ قسم الاشعار ـــ إذا قمنا بهذا العمل، فإننا سنكمل العمل الذي قام به الباحث التونسي في رسالته العلمية عن اليوسي وديوانه[45]. ولا أظن أنه رجع إلى نزهة التستاوتي المعتمدة في بحثنا (نسخة تطوان) قصدَ الاطلاع الكامل على شعر الرجل.

وإذا، فإن القيمة المرجعية، لنزهة الناظر، تتجلى أكثر، في رسائل اليوسي المنسية وقصائده المخفية.

وحسب التستاوتي هذا التوثيق والفضل.

ومن الصعوبات التي تواجه الباحث في هذه الرسائل خلوها من التوثيق الزمني، على عكس صاحبه التستاوتي الذي كان يمتلك الاحساس بالزمن، وجاءت رسائله وقصائده في غالب الأحيان مصدرة أو مذيلة بتواريخ الكتابة والارسال. ولو قدر لرسائل اليوسي أن تؤرخ، لاستطعنا أن ندرك جانبا من الغموض الذي يكتنفها، خاصة منها التي تعبر عن أشياء تشير بطريقة ما، إلى حدث من الأحداث. وقد

---

(45) هو الأستاذ عبد الحميد محمد المنيف، والرسالة نوقشت بكلية الآداب بالرباط.. وقد نشر مؤخرا فصْلتين، من النشرة العلمية لكلية الزيتونة، بتونس عن «المغرب الأقصى» في القرن الحادي عشر الهجري من خلال محاضرات اليوسي ع/ 7 و8 عام 1405 الموافق 1984 وعمل هذا الباحث يضاف إلى البيبليوغرافيا العلمية عن اليوسي.

لايمكن فهم أبعادها إلا بالمقارنة مع أجوبة التستاوتي أو بعض رسائله، وهي قليلة(46) وأحيانا يكون اليوسي مجيبا عن رسائل، ولايريد الافصاح عن موقف معين.

وكان اليوسي يلف معانيه أحيانا مسحة صوفية، تزيد الفكرة ــ التي في النفس ــ غموضا على غموض. مما يفسح المجال للظن والتأويل. والغالب على هذه الرسائل الملفوفة بخرقة القوم الصوفية، قد صدرت في الفترة التي أعقبت تخريب الزاوية الدلائية وترحيله إلى مدينة فاس أو هي صادرة عن الفترة التي كان السلطان إسماعيل يتعقبه بالمتابعة والترحيل. ولعل من رسائله الأولى هذه التي يخاطبه فيها ــ مازحا ــ بـ«الطفل الزكموط» داعيا له فيها أن يرزقه الله «شبعة زبد وعسل» في إناء نظيف. (من الحسن بن مسعود إلى الطفل الزكموط، أبي العباس سيدي أحمد بن عبد القادر التستاوتي، رزقك الله شبعة زبد وعسل في إناء نظيف، وعلى أهلك ورحمة الله وبركاته. أما بعد، فقد عمت الفتن وحمت المحن، واللطف على كل حال، ونحن فيما بين ذلك تتلون، فتارة يشهدها فنقول، كل فعلك جميل، ولكن عافيتك أوسع، أو نقول الأمر أمرك، وها أنت ترى وتسمع، أو نقول أين جوارك أين غيرتك ؟ أو نقول من يعزنا ان اهنتنا ؟ أو نحو هذا، وتارة يغيبنا، فتقول، تعدى فلان، وفعل فلان...) وان نفس اليوسي، من خلال العبارات والألفاظ لتبين كأنها مشدودة إلى المد والجزر داخل الحدث الموصوف. (واعلم ان البلاد قد خرب، والجار قد انتهب وكنا نحب خرابه وماكنا نحب انتهابه، والأمر أمره، ولم ندر، مأأراد الرجل بهذا الفعل، هو إخراج الرعية من الحرم لاغير، أم إخلاء الموضع فقط، فنزل التخريب بهذا القدر فإن تم له ازداد إلينا، فكل ذلك محتمل..) ويختم اليوسي رسالته القصيرة بسؤال الحيرة عن السر الذي وراء التخريب والانتهاب (وبالجملة، فلا ندري اشر اريد بمن في الأرض، أم أراد بهم ربهم رشدا..)(47)

وليس بخاف على القارىء المتتبع لأحداث هذا العصر، ان المؤشر الواضح في

(46) عدد رسائل التستاوتي إلى اليوسي لا يتعدى سبعا، حسب ما في النزهة، من نسخة تطوان، وهي أوفى النسخ.

(47) نزهة الناظر، 1/ ورقة 70، ص 138.

الرسالة يتجه نحو التخريب الذي أصاب الزاوية وأصحابها وان «الرجل» جاء عرضاً، في السياق متخفيا ومختفيا، هو الرجل الذي أمر بتخريب الزاوية الدلائية. وقد بكاها اليوسي بقصيدته الرائية فتكون ـــ إذا صح الاستنتاج ـــ هذه الرسالة بمثابة استنكار آخر للموقف.

وإذا كان اليوسي مازحا له في الرسالة السابقة فناداه بالطفل الزكموط فإنه في رسالة أخرى يصفه بـ (ثمرة الفؤاد وفلذة الأكباد) ويشتم من سياقها انها جواب على رسالة وصلت إليه من التستاوتي، يخبره فيها بحال أزعج خاطره، وفي ذلك يقول اليوسي (فإني لم أغب غفلة عنك، ولا عدم مبالاة ـــ معاذ الله ـــ، واني لأسأل الطير لو تكلم عنكم، وما خفيت عني أخباركم،... والله لولا العيال في الخلاء ما تأخرت عن كتابكم طرفة عين بنفسي، وقد ذكرت ذلك لولدكم، وقد وقع في أمر عظيم حين قرأته، ثم فوضت الأمر إلى الله، واكتفيت بالدعاء، عن ظهر الغيب، ثم نَزَلَتْ أهوال واثقال، ومات من مات من مماليكنا ومن تعلق بنا ممن بلغكم، ومات من طلبتنا جماعة، رحمة الله على الجميع. وقد عظم وجدي على الطلبة، ثم خف الوجد، بل أوجب السرور والطرب ماشاهدنا فيهم من الخير بحمد الله، فما ظنك بجماعة شباب، اجتمعوا على غير قرابة ولا نسب، فيقيمون الدين : من مات منهم أو من جيرانهم جهزوه أحسن جهاز، وصبروا حتى إذا مات آخر جهزوه، ولا فرار، بل صابرون محتسبون، مذعنون لأمر الله..)[48]

وباعتمادنا على بعض القرائن والمؤشرات، يمكن لنا أن نضم الإطار الزمني للرسالة ولو على سبيل التقريب :

1) فالرسالة تتحدث عن الموت الجماعي بالوباء والطاعون

2) وهي تشير صراحة إلى المكان الذي حل فيه الموت :

(والزاوية الخلفونية، لم تزل عامرة بحمد الله، يطعم فيها الطعام، ويؤذن في مسجدها، وتقام الصلاة وفيها كان هذا الموت، فادع الله بالدفع[49]

(48) نزهة الناظر، 1/ و70، ص 138.

(49) انظر جواب الكتاب في (رسائل اليوسي) 171/1 (فخرجت بإذن من سيدنا ونزلت بالشعب الذي كنت فيه، وبنيت دويرات بغير مؤنة واتسعت وجعلت لنفسي موضعا وبابا.. وبنيت بيتا ملتصقا بالمسجد..)

3) والرسالة أيضا تشير إلى أن الشيخ (لم يصل إلينا) كما يقول اليوسي. ولعله الشيخ محمد ابن ناصر، وقد توفي سنة خمس وثمانين وألف.

والسؤال متى خرج اليوسي من فاس متوجها إلى محل إقامته بـ «خلفون» ومتى كان هذا الطاعون ضاربا أطنابه في هذه المنطقة ؟

ان المؤرخين والقادري منهم، لم يتحدث عن الطاعون، إلا في عام 1083، وعام 1088 وعام 1096 .. إلخ لقد خرج اليوسي من فاس، أثناء الحصار المضروب عليها عام 1083 وبعد أن نقض أهل فاس البيعة بالخلاف، كما في جواب الكتاب. ثم توجه إلى المنطقة المشار إليها في الرسالة.

وبما أن وفاة الشيخ ابن ناصر، تزامنت وعام 1085، فإن اليوسي، في آخر هذه السنة أمر بالرحيل من خلفون، كما تدل على ذلك أبيات التستاوتي الشهيرة[50]

وعلى أية حال فالرسالة لها ارتباط بفترة قلقة من حياة الرجلين معا، وخاصة اليوسي الذي تعقبته المتابعات السلطانية. وإذا وصلنا إلى الرسالة الحادي عشرة، والتي هي جواب من اليوسي على كتاب وارد من التستاوتي عام 1088 يستفسره فيه عن معاني وردت في بيت من الشعر البربري، فانا سنعرف جانبا آخر من حياة الرجل، (ورد علينا الكتاب، والخيل قد دخلت البلد، فصادف موضعه، وطابق مضربه، غير اني عندما سمعته فزعت وتحيرت، فتارة أقول، هو خطاب وارد على أهل المنزل لأنهم كانوا يرعون في ودائع الناس، من زرع وسمن وغير ذلك، وتارة أقول، هو وارد علي، لأني كنت أرعى في الفتوحات والأرزاق الواردة من أيدي الناس، وذلك مزاحمة للجنابة السلطانية، فلابد من منافسة أرباب الدولة بحكم العادة، إلا من رزقهم الله بفضله..)[51] ويستطرد اليوسي، بعد هذا الاعتراف بمزاحمة أهل السلطان، إلى سرد حكايتين، تاريخهما يعود إلى عهد السلطان محمد الشريف، أيام كان اليوسي في الزاوية البكرية (فكانت زوجتي أم الأولاد تحدثني، وأنا بالزاوية البكرية، عن بعض النساء الفلاليات، انهن جعلن

---

(50) النزهة 2/ و35 من قسم الاشعار.

(51) (52) من نفس الرسالة، من النزهة 1/ و79، ص 155 وما بعده : ن م، والاحالة.

يهازلن صبيا لهن، وذلك في مدة السلطان محمد الشريف، فقلن له «يافلان تكبر وتصير شيخا، أي من أشياخ القبائل» فقال منكرا «عليهن» ايه، أكون شيخا فيقتلني مولاي محمد ويعلق اليوسي على هذه الحكاية، وهو يخاطب التستاوتي فانظر إلى الصبي الأول، راى أن الرئاسة، وهي أعظم أنواع البلاء الدنيوية مجلبة للحتف، وهو أعظم الهلاك، وذلك لما طرق سمعه ان فلانا من الأشياخ قتله السلطان، فاستقر ذلك في ميزه، وعلم ان الخمول أجدر بالسلامة)[52]

وأما الحكاية الثانية، فيحكيها عن بنت له صغيرة. والغاية من الحكايتين هو ما تفيده المعاني في البيت البربري المستفسر عنه. ويستخلص اليوسي من ذلك كله هو ؟ (ان متاع الدنيا لا يتركه القوي للضعيف، فلا حاجة لطلبه ولا فائدة في تمنيه) .

وقيمة هذه الرسالة، لا ينظر إليها إلا من هذه الزاوية، وهي الخطابات العادية، في أسلوبها وشكلها، ولكنها تضمنت بعض الحقائق ماكنا لنعثر عليها إلا في رسالة كهذه ذات البعد الشخصي المحض، والمخاطبات بين الرجلين ــ كما نعتقد ــ نابعة من صفاء الطوية المنشودة في كل صداقة وفي كل صديق. إذ لولا هذه المكاشفة بين الصديقين لما فهمنا دلالة هذه العبارة المازحة (وإن زاد أكلك وجماعك، فابشر، فإن الصوفية يأكلون وينكحون، والله يفتح عليك بامرأتين بارعتي الجمال،إحداهما لقالبك من بنات آدم، والأخرى لقلبك من بنات ماء الغيب، وادع الله لي أنا أيضا بذلك..)[54]

وقد عبر التستاوتي عن الحب العميق الذي يربطه باليوسي،، في أبيات له مثبتة في قسم الاشعار ومنها :

إيــاي إيــاكم وإيــاكم أنَــا فكأننــا وكأنكــم أمــر[55]

إلا أن اليوسي، كشخصية متوازنة، اعتبر صديقه التستاوتي مغاليا في حبه. ولاشك أن الرسالة الثاني عشرة، تتضمن الجواب العقلاني عن هذا الحب (وأنت عندي، ــ يقول اليوسي ــ اليوم هو أنت بالأمس، وماكنت تدعي من محبتي

---

(54) نزهة الناظر 1/ و70 ص 138

(55) نزهة الناظر، 2/ و53 ص 102 (قسم الاشعار)

حق، و لم يزل كذلك، وكنت تغالي في ذلك، وأنا عارف انه كذلك، وان صدوره منك إما مبالغة ولاتخرج عن الصدق، وأما حال غالب والحال جنون، وقد رفع القلم عن المجنون، حتى يفيق، فأنت معذور..)[56]

ثم يلجأ اليوسي ليحلل الظاهرة، من منطق عقلاني تحليلي، فيقول (ولو تأمل الغالط حيث يقول لصاحبه «أنت أنا وأنت أنا» انه لو رقد إلى جنب صاحبه فلذغت احدهما حية، فهل يصيح ويتلون جلده، هل يتلون جلد أخيه أيضا، ويجد من الاوصاب ما يجده الملدوغ لأنه يحبه ؟ هيهات ذلك، وإنما يجد ألما في قلبه على قدر حبه، ويقول «لا حول ولا قوة إلا بالله..)[57]

والرسالة، كاملة يتفلسف فيها اليوسي في موضوع الصداقة والحب، فتارة يكون عقلانيا، كما سلف، وتارة يكون صوفيا حلوليا لغلبة الثقافة الصوفية عليه. وهذا لا يمنع اليوسي من التذمر مما أصاب التصوف في عصره، حيث كثرت المشيخة والمزارات (التي هي مجامع الأوباش) حسب تعبيره في هذه الرسالة (وقولك، فإذا فرغت من شغل الزرع خرجت للزيارة) ولعمري لو حصل هذا لأغنى عن السفر، ولأوجب صيحة حول الزرع تكون وشيكة بالاستجابة. فالله حاضر ناظر، وقد يكون محل الانسان أقرب الفراغ سره من المزارات التي هي مجامع الأوباش والرقباء، والشأن هو الاضطرار أين ماكانت وتعالت الواردات الإلهية ان تأتي إلا بغتة، لئلا يدعيها العباد بوجوب الاستعداد[58]

وفي الختام :

هذه أفكار عامة عن رسائل اليوسي و لم نختر منها إلا مايدلل على قيمتها المرجعية في كتاب نزهة الناظر. و لم يخطر بالبال أننا قد استوفيناها بالدراسة والتحليل، حيث أننا نؤمن بأن اليوسي كظاهرة ثقافية في عصره، لايكن اقتحام شخصيته من جانب واحد، تجزأ هنا أو هناك، في رسائل أو قصائد.

(56) من الرسالة الثانية عشرة، في النزهة 1/ و85، ص 167 ـــ 158

(57) وقد وردت الرسالة في كناشة الحافي الخطية ـــ بقلمه، ورقة 5
(وهي في ملك محمد الوافي العراقي الحسيني)

(58) من الرسالة الثانية عشرة، في النزهة 1/ و85، ص 167 ـــ 168
وقد وردت الرسالة في كناشة الحافي الخطية بقلمه، ورقة 5 (وهي في ملك محمد الوافي العراقي الحسيني).

وما قمنا به في هذا التعريف، لايخرج عن الإضافة المكملة لرسائل اليوسي الكاملة. ولن يتأتى هذا إلا بالبحث عن رسائل أخرى محجوبة في مظان المخطوطات المغربية، كمراسلاته مع العياشي، والشيخ محمد بن ناصر الدرعي وغيرهما. والإشارة إليهما ورادة وموجودة[59].

---

(59) انظر «الثغر الباسم في جملة كلام أبي سالم» مخطوط ع/ رقم (304/ ك) ص 179 وانظر طلعة المشتري 1/ ص 261 وفي «اتحاف المعاصر» اجوبة من الشيخ محمد ابن ناصر على رسائل من اليوسي هي في حكم الضياع.

مقالات وأبحاث حول

القراءة للتراث
و
التعريف به

بين ابن دراج القسطلي
وابن هانىء الحكميّ أبي نواس

د. عبد الله الطيب

جامعة الخرطوم ـــ السودان

مدار هذا الموضوع على الموازنة بين رائيتي أبي نواس وابن دراج، وقد اشتهرت الأولى، فجوريت بها الثانية فنالت عند أهل الأدب إعجابا عظيما والأولى عندي أفضل وأعمق من حيث حقيقة الشاعرية، ولا يفض ذلك عجب من قدر الثانية أي فيها من البراعة مقدار ضخم.

أبدأ بالنظر في نص رائية ابن دراج من حيث صحة قراءته إذ ذاك أدخل في موضوع هذه الندوة، وقد حقق ديوان ابن دراج (ت 421 هـ /1030 م) الأستاذ الأديب العلامة الدكتور محمود علي مكي وصدر في طبعته الأولى سنة 1381 هـ/ 1961 م بدمشق. وقد بذل في التحقيق جهدا واضحا تناول فيه قراءة النص والنظر في شتى المصادر من أجل توثيقه ثم شرح غريبه ومفاهمه والتعليق التأريخي والتراجم المفيدة.

وقد بدت لي في قراءة النص ملاحظات منها مايلي :

1) ص 298 البيت الثاني :

ولم تر جري طيرَ السُّرى بحروفها فتنبئْك إن يمنَّ فهي سرور

ذكر المحقق أن الأصل «إن يَمَمْنَ» قال وقد آثرنا قراءة اليتيمة ومعنى يَمّنَّ سرت يمينا، أقول هذا وجهه الذي قال به واضح ولعله لو تمسك بالأصل لكان ذلك في باب التحقيق أصْوب ومن تأمله وحَب المعنى به أكثر استقامةً، إذ قول «طَيْر السُّرى، ما أراد به إلا السُّرى نفسه وهو في هذا كقول أبي تمام.

أنيطت من قلبي لرأْيك مشرعاً ظلت تحوم عليه طيْر رجائي

فَطَيْر الرجاء هنَّ الرجاء نفسه شخَّصه الشاعر هذا التشخيص افتنانا منه وإيغالاً في الاستعارة. وحروف السرى هُنَّ الركائب. فيمَّمَّن أصلح في هذا الموضع، أي إن يمن العامريَّ وأرْضَهُ ولا معنى للميامنة والمياسرة ههنا لأنه لايأمُل عند العامري إلا السُّرور ونجح المطالب.

2) ص 299 :

تبوأ ممنوع القلوب ومُهِّدَت له أذْرُع مَحْفُوفَةٌ وصدور

معنى محفوفة في هذا الموضع غير واضح، إذ الأذرع تحف به فهي حافة لا محفوفة. ومعقوفة التي في الهامش أشبه بصحة المعنى والوصف إلا أن خشونةً لا تناسب جَوْدَةَ صناعة القسطلي وصَقْلَه. وهل الأصل «محفوفها» فإن التاء المربوطة في الآخر ربما اشتبه أمرها هي والهاء الطالعة التي هي ضمير تأنيث ؟ لعل محفوفها أن يستقيم بها المعنى ورنة الإيقاع وجودة اللفظ ولكن لاسبيل إلى القطع بذلك إلا أن يبرره شكل الخط ولا نستطيع بَعْدُ أن نتجاوز الاجتهاد الذي احتواه المحقق إذ دقة نظره في الأصل ليست موضع شك عندنا والله أعلم.

3) ص 300 :

ولو بَصُرَتْ بي والسُّرى جُلُّ عزمتي وجرمي لحنان الغلاةِ سمير

نجد الهامش (4) لحنان بالمهلة قال المحقق وهي تصلح للمعنى، ولم يبين وجه صلاحها أهي من الحنين أم من الحِنّ بالحاء المهملة المكسورة وهم ضرب من الجن. هذا وقوله «والسرى. جُلُّ عزمتي يحتاج إلى شرح وتوضيح إذ لايكون له وهو يسري بقية من هم النفس غير مشغولة بالسرى وهو ألا يخفي شُغْلُه الشاغل. ولعل ههنا قصدا من الشاعر إلى لون من الاستعارة، جعل السُّرى جلاً لعزمته (بضم الجيم وفتحها) وهذا كقول غيلان :

وِتيهاءَ يُودي من أسقاطها النَّدى عليها من الظلماء جُلٌّ وخندق

4) ص : 301

وأيُّ فتى للدين والملك والندى وتصديق ظن الراغبين نزور

قلت الوجه (نصب) «أيَّ» لمكان (نزور) في آخر البيت فهي معمول لها وهي لها الصدارة كما لايخفى وأحسب هذا من خطإ المطابع.

5) ص 303 البيت السادس

وناداك يابْن المنعمين ابن عَشْرة　　وعبد لنعماك الجسام شكور

هي ابن عسرة بضم العين وسكون السين المهملة بعدها عنى الشاعر بذلك نفسه، وأحسب أن الضبط إما خطأ مطبعي وإما توهَّم الناسخ ومن يكون تبعه أن المرادَ الإشارة إلى الصغير الذي قال فيه من قبل : «وفي المَهد مفهوم للنداءِ صغير، ولا يكون من في المهد ابن عشرة، إلا على تأويل أن الشاعر قد طال غيابه في طلب الرزق حتى صار ذلك الصغير بعد عهد المهد ابن عشرة، هذا بعيد والوجيه إن شاء الله تعالى ما قدمناه : «ابن عُسْرَةٍ» الشاعر نفسه. ص : 303 السطر الثامن وهو البيت :

ومن دُونِ سِتْرَى عِفَّتِي وتجمُّلِي　　لَـرَيْبٌ وصَرْفٌ للزمـان يجور

في الهامش (1) قال المحقق : «في الأصل أريب ولعل الصواب ما أثبتنا.

قلت أحسب أن ههنا وهْماً، إذ الأصل عندي والله أعلم ــ أصح. أول ما يلاحظ على هذه القراءة دخول اللام على الخبر على نحو القول الشاذ :

«أم الحلَيْس لعجوز شَهْرَبَة

والشذوذ ينبغي أن يُتجنب، خصوصا حين نقرأ لشاعر نعلم أنه صنَّاع، قويٌّ في العربية، ملتزم بصحة الإعراب ولو قرأنا «أريب، كما في الأصل كان المعنى مستقيما أي من دون سِتْرِي العفة والتجمل اللذين عندي رَجْلٌ أرْيبٌ ــ عني نفسه.

على أن في النفس شيئاً من هذه التثنية، وقد يكون أوقع في الوهم ضرورتها ذكر الشاعر للعفة والتجمل فيتوهَّم المتوهم من ذلك أن لكل منهما ستراً يستر الشاعر.

والوجه الصائب عندي إفراد الستر مضافا إلى ياء المتكلم ــ فتكون القراءة هكذا :

ومن دون سِتْري عِفَّتِي، وتَجَمُّلِي　　أريبٌ، وصَرْفٌ للزمـان يجور

أي أنا عفيف أجعل العفة دون أستاري، ولي صبر جميل وتجمُّلٌ أريب، تجملي ليس عن ضعف وهَوانٍ ولكن عن لبابة وفضلٍ فتجملي أريب، مع عفتي التي

دون ستري، وبالرغم من تجملي الأريب اللبيب، هذا الزمان يريني بصروفه الجائرة، الوار إما عاطفة مستأنفة للكلام بعدها وإما حالية والوجه الأول أصح وأجود عندي في الإعراب، وصَرْفٌ مبتدأ سَّوغ الابتداء به وصفه وعموم معناه ومعنى المباغتة الذي فيه ـــ أي ومع هذا يجور صرف الزمان من حولي ويداهمني.

7) ص 303 آخر بيت فيها :

فقد تخْفِضُ الأسماءُ وهي سواكِنٌ ويَعْمَلُ في الفعل الصحيح ضَمير

الوجه فقد تُخْفَضُ بالبناء للمفعول يعني عند التقاء الساكنين كقولنا «مَن الرَّجُل» ويغير الضمير آخر الفعل المبني الصحيح كقولك ضَرَبُوا وضَرَبْتُ.

8) ص 304 البيت الثاني :

حنانيك في غفران زَلَّةُ تَـائِبٍ. وإن الذي يَجْـرِي بـه لغفـور

ههنا خطأ مطبعي إذ الصواب : «يَجْزِي» بالزاي لا الراء، أي إن الذي يجازي الزلة بالغفران حين يأتيه صاحبها ويجزمه الله ثواب ذلك والله غفور رحيم ـــ قوله يجزى به، أي يجزي بغفران زلة من يزل. أي إن غفرت زلة تائب بمقرب إليك من زلة زلها فإن الذي سيجزيك ثواب ذلك رب غفور يغفر لك ماكان لك من ذنب، ومناسبة هذا البيت لما قبله غير واضحة فلعله ضاعت من القصيدة أبيات إذ كأنَّ السياق بعد قوله :

وضاءل قدري في ذراك عوائق جرت لي برحا والقضاء عسير

فيه اضطراب والله أعلم.

خلاصة الموازنة

حذا أبو نواس رائيته حذوا على بائية علقمة، جاراها في الوزن وفي رقة القافية، وعند الأخفش أن هذا قد يكون ضربا من التقفية أحيانا ـــ ثم حذا على نموذج أسلوبها، بدأ كبدئها بغَزْلٍ يُخَالِطُهُ كَالْيأْسِ ثُمَّ أَضْرَبَ عنه إلى نوع من التَّسَلِّي والحكمة.

وانى لَطَرْفِ العين بالعين زاخر فقـد كاد لايخفــى على ضمير

ثم انتقل إلى ذكر الرحلة البعيدة المدى إلى ممدوحه كما فعل علقمة وأطال حيث اختصر علقمة ثم جارى علقمة بَعْدُ في ذكر نَصَبِ الرحلة وأخطارها وعدد

المواضع حتى بلغ مصر ثم ختم بخاتمة مَدحٍ ورجاء، كما فعل علقمة ــ في القصيدة بعد حرارة من عاطفة وتتخللها نظرات من (الحكمة وتلميحات إلى ماكان من واقعيات السياسة ومكايدها تقلُّبات حظوظ رجالات الدُّول. ولم يَخْل كل ذلك من تيار أسفٍ ونُبوءَةِ خَوْفٍ يُوحِي بها الشاعر كأنَّهُ هاجس.

حذا ابن دراج حذو أبي نواس وكأنه لم ينظر إلى نموذج علقمة وخلط أَداءَه بتفصيل عَبَّاسي المعدن كما كان يقع في أوصافِ البحتري إذ يذكر هيبة الخلافة ووفودها وما يَقَعُ في حَضْرَةِ الخليفة من أبهة الملك وجلالة مَعَارِضِه. وفَصَّل ابْنُ دراج خطابه لزوجته وتصويرَه لصغيره ثم أَتْبَعَ ذلك وَصْفَ السفر. وقد جعل ابن دراج نفسه مَرْكَزاً يدور حولَه المقالُ والغناءُ الشعري في بَابَيْ خطابِ الزوجة ووَصْفِ مشقة السَّفَرِ كليهما، وما كذلك صَنَعَ عَلقمةُ إذ جعل ناقته هي مدار القول ومحوره، ونظر إلى ذلك أبو نواس فجعل الرِّجال هُن مدار الحديث، خرجن من عَرقَقُوف حتى جُزْنَ الفرَ ما، ولم يَخْلُ آخر كلام ابن درّاج على جودته من استثمار أَسًى سَبَبُه الحاجةُ إلى السؤال وما يخالطها من زَلاَّتٍ وإذلال. علقمة وأبو نواس مرتفعان إلى مستوى رفيع مشرف من ذُرا الإنسانية وبطولتها المثالية. ابن دراج متقن ولكن صوته محصور في مشاكل الذات فذلك يمنعه من حاق الارتفاع ــ هذه خلاصته والتفصيل فيما بعد إن شاء الله تعالى.

موازنة بين رائيتي أبي نواس وابن دراج

أولا، رائية أبي نواس :

حذا أبو نواس رائيته حَذواً ذكيا ذَا تصرُّفٍ، لا محاكيا محاكاة عمياء، على بائية علقمة بن عَبدة :

طحابك قلبٌ في الحسانِ طروبُ   بُعَيْدَ الشباب عَصْرَ حان مَشيبُ

جاراها في الوزن ورنة القافية. وقد ألمع الأخفش في قوافيه إلى أن رنة القافية ووزنها ربما بُنِيتْ عليه القوافي، واستشهد بقصيدة منها البيت.

فَبيْنــاه يشرى رحْلَــة قائـــلٌ   لِمَن حَملَ رَحْبٌ الملاط نجيبُ

وفي القوافي ذميم في قوله :

.... وبيعه   إذا راح يبتاع القِلاَصَ ذَمِيمُ

وغيرها مما آخره لام أو راء.

وقد رشَدَ أبو نواس إذ تَنَكَّبَ نَفْسَ قافية علقمة فباعده ذلك عن قوة الارتباط بمحاكاتها في كلمات القوافي والمعاني كما لايخفى تصاحب الكلمات، فينشأ من ذلك مفارقة من الشاعر لإلهام نفسه، واحتباسٌ لها عند ضروب إلهام الشاعر الذي هو يجاريه، وهذا ما وقع لشوقي كثيرا في مجاراته للبحترى وابن زيدون ومما لم يسلم منه أكثر من جاروا البردة، وهذا باب واسع.

وحذا أبو نواس بَعْد فُصُولَ قصيدته على نحو مما عليه فصول قصيدة علقمة. ونستعير قولنا «فصول» هنا من حازم في منهاجه، حيث تحدث عن مذهب الوحدة في القصيدة واستشهد ببائية أبي الطيب.

أغالب فيك التشوق والشوق أغلب

وقد عرضت في الجزء الرابع من كتابي المرشد لهذا المعنى وأشرت إلى أن حازماً رحمه الله استفاد من الفصل القصير الذي تحدث فيه ابن رشيق عن تماسك الربط في عينية النابغة التي منها بيته المشهور :

وإنك كالليل الذي هو مدركي   وإن خلت أن المنتأى عنك واسع

وكيف أنه خلص فيها من معنى إلى معنى في إسماح ومن غير تكلف.

الفصل الأول من كلمة أبي نواس يبدأ من المطلع إلى قوله

ذرني أكثر حاسديك برحلة   إلى بلد فيه الخضيب أمير

وفيه بابان، الأول هو هذا الغزل المشوبُ اقترابُه بابتعادِه، وإقدامُه بإحجامه.

اجارةَ بيتينا أبوك غيور   وميسور ما يُرْجى لديك عسير

هل عُمْرُها من ضمنها وصدّها هي، أو من جراء خوفها غَيْرَة أبيها. زعم الشارح أن مراده ببَيْتَيْنَا، قال أراد أنها جارة له في الدار وجائرة له في النسب أي هل من أهله ــ ولعله يكون أقرب من هذا أنه عني أنها جارة له بيتَ بيْت ــ فعلى هذا يكون المعنى : أجارة بيتنا كما نحن جيران بيتها، فهذان بيتان، وافتن

أبو نواس بعبارة بيتنا، وهذا الوجه الحسابي النزعة المنطقي الذكاء مما كان يعمد إليه، وهو بعد القائل :

كذلك الثلج بارد حار

والقائل : فتقدمته بخطوة القبل

والقائل : حتى تولد أنوار وأضواء.

أي ياجارتنا أبوك غيور ولا سبيل إليك، وأنت لست كما قال :

فإن كنت لاخطا ولا أنت زوجة فلا برحت دوني عليك مستور

ولكأن قوله : «فإن كنت لا غلما ولا أنت زوجة، فيه نوعٌ من حكاية للصد الذي صدته عنه.

وعلى هذا التأويل فقوله : «أبوك غيور» زيادة جاء بها الشاعر من عنده لما أحس الرفض والردَّ من قبل المحبوبة، صَدُّكِ هذا لا لأنك ترفعت عني، ولكنه بسبب خوفك من أبيك الغيور، لولاه لكان منك نوال ــ أهكذا كُتِب عليّ الحرمان :

وجاورتُ قوماً لاتزاور بينهم ولا وصل إلا أن يكون نشور

وَإِذِ الصَّدُّ لا مفرَّ منه فليكن هو أيضا ذا صَدٍّ وكبرياء على نحو ما وصى به لبيب : فاقطع لبانة من تعرض وصله

فما أنا بالمشغوف ضربة لازم ولا كلّ سلطانٍ على أمير

والباب الثاني من قوله :

وإني لطرف العين بالعين زاجر فقد كدت لايخفى على ضمير
كما نظرت والرّيح ساكنة لها عَقَبْناه أرساغ اليدين نزص
طوت ليلتين القوتَ عن ذي ضرورة أزيعب لم ينبت عليه شكير
فأوفت على علياء حتى بدا لها من الشمس قُرْنٌ والضريب يمور
تقلِّبُ طرْفا في حجاجي مغارةٍ من الرأس لم يدخل عليه ذَرور
تقول التي من بيتها خفَّ مركبي عزيز علينا أن نراك تسير
أما دون مصر للغنى متطلب بل إن أسباب للغنى لكثير
فقلت لها واستعجلتها بوادر جَرَتْ فجرى في إثرهن عبير
ذريني أكثر حاسديك بِرِحْلةٍ إلى بلدٍ فيه الخضيب أمير

هذا البيتَ مقطع ونهاية الغزل كما قول علقمة حيث قال :

فدعها وسلّ الهمَّ عنك بجسْرة كهمك فيها بالرِّداف خبيب
إلى الحارثِ الوهاب أعملت ناقتي لِكَلْكَلها والقصريين وجيب

مقطع ونهاية لنسيبه، وتمهيد لفصول الرحلة والمديح، وتنبيه إلى مكان الممدوح من قصته هو، حيث أعرض عن باطل الغزل وأقدم على جدٍّ من الأمر، مُعْملاً ناقته في طريق مرهوب إلى الحارث الوهّاب.

نسيب علقمة في فصله بابان، أولهما فيه المباعدة المعبّر عنها بتقدّم السن، وانكسار الشباب، والمقاربة المعبّر عنها بتقلب القلب إلى الهوى، ولاكاسر عواطف الغرام.

سقاك يمانٍ ذو جيٍّ وعارض تخف به جُنْحَ العشى جنوب ثم يزجر الشاعر نفسه عن هذا التهافت.

سقاك يمانٍ ذوحبي وعارض تخف به جُنْح العشى جنوب

ثم يزجر الشاعر نفسه عن هذا التهافت

وما أنت أمَّا ذكرها ربعيةً يُخَط لها من ثرمداء قليب

جعل أبو نواس مكان هذا قوله :

فإن كنت لاخلما ولا أنت زوجة

فأنت كربعية علقمة لاسبيل إليك ــ ثم ما أنت وهذه السفاهة ؟

وأخذ علقمة في بابٍ من الحكمة قديم، فإن تسألوني بالنساء الأبيات وتصرّف أبو نواس فأعرض أن يرق مرق محاكاة للحكمة للعلقمية فيزل به فاكتفى بالوحي والإجماع

فما أنا بالمشغوف ضربة لازم ولاكل سلطان عليَّ قدير
وإني لطرف العَيْن بالعَيْن زاجر فقد كاد لايخفى عليَّ ضمير

قوله : «فما أنا بالمشغوف» إنما هو كقول علقمة «فدعها» مولد منه ناظر إليه، وقوله وإني لطرف العين إلخ» كقول علقمة «فإن تسألوني» ــ جعل علقمة نفسه حكيما يُسْأَل فيجيب ويُبين، وجعلَ النواسيُّ نفسه لِهبياً زاجراً يستشار فيصدر عن فراسته المستشير.

خبيرٌ بنو لهْبٍ فلاتكُ مُلْغياً مقالة لهبـــيّ إذا الـــطير مـــرّتِ

اكتفى أبو نواس بمجرد الإشارة إلى أنه زاجر حكيم و لم يفرِّع على ذلك مقال حكمة عن الحب وعن الغيرة ــ غَشيَّ على نظرته إلى قول علقمة بانصرافه إلى صفة نظرته الفارسة حين يستشف بواطن الأمور من مجرد اللمح. ونموذجه في الصفة الذي حذا عليه قوله «كما نظرت والريح ساكنة لها» إلى قوله «تقلب طرفاً» حجاجي مغارة، مأخوذ من ذي الرمة وبعضه من دالية طرفة ــ وفي أبي نواس عمَد فني يتعمده إلى الإشارة والأخذ والتضمين الحاذق لمحاسنَ عبارات القدماء ــ النعت المشار إليه من ذي الرمة قوله :

نَظَرْتَ كما جَلّى على رأس رَهْوة من الطير أقنى ينفض الطلَّ أزرق
طراق الخوافي واقعٌ فوق ربعةٍ ندى لَيْلِه في ريشه يترقرق

وذو الرمة حاكى زهيرا

أهوى لها أسفع الحدين مطرّق ريشَ القَوادم لم ينصب له الشبك

ولكنه جعل صقره ساكناً واقعاً فوق ربعة، حيث جعل زهير صقره مطاردا للحمامة في حركة سريعة مثيرة ــ قول أبي نواس «والريح ساكنة لها» مأخوذ من دي الرمة، وتصرف حيث جعل النعت لعقاب «عقنباة» أرساغ اليدين نزور ــ وأما الأخذ من طرفه فحيث قال في الناقة :

وعينـان كالماويـتين استقرتـا بكهفي حجاجي صخرة قلت مورد

وفي كلا يأتي غزل أبي نواس كناية كما في كلا بابي غزل علقمة ــ محجبة علقمة فيها كالرمز إلى هيبة ممدوحه الملك الحارث الذي كما هو وهّاب مؤمّل، هو أيضا فارس الجون الذي فعلت خيله برهط علقمة الأفاعيل، وقد جعل علقمة معشوقته المصارمة ربعية، و لم تكن ربيعة لتميم محبة إذ كان حلفها وضَلْعها مع اليمن.

جارة بيتي أبي نواس شيءٌ غامض مكنّى بها عن شيء تعمد أبو نواسٍ غموضه ــ هل عنى البرامكة فقد ذُكرَ أنه كان منحرفا عنهم ؟ أم هل ياترى عن دار الخلافة وماكان من نهى أمير المؤمنين له عن الخمر مما يدل على أن ههنا كناية بلا ريب تصريحه أن ههنا حسناء ولكنَّ دونها أخطارا، فذلك صارفه عن الغزل كما صرف علقمة عنه انحسار شبابه وقلة ماله.

ونظر ابن درّاج إلى صاحبة أبي نواس إذ عذلته على نية السفر، وهو باب قديم منه قول الأعشى :

تقول ابنتي حين جد الرحيل   أرانا سواءً ومن قديم
أبانا فلا رِمت من عندنا   فإنا بخيرٍ إذا لم ترم
ويا أبتا لاتزل عندنا   فإنا نخاف بأن تخترم

وقد أضرب ابن دراج عن بداية غزلية كنائية، ذات تأمل حكمي أو كحكْمي كما فعل علقمة وأبو نواس من بعد. وركوبه نفس بحر أبي نواس وقافيته كأنْ قد كان مانعا من أن يأخذ المأخذ، إذ مذهب المعارضة والمجاراة الذي ذهبه يُقتضى استشعار ضرب من تحدٍّ يتحدى به شيطانُ شعره شيطان شعر أبي نواس. ولاتخلو البداية بمحض النسيب ذي التدلة والحنين كما فعل علقمة وكما فعل أبو نواس، من رقة تباين معنى التحدي والاعتداد بقوة الشاعرية القاصدة إلى المعارضة والمجاراة المبارية التي تزيد التفوق أو تدعيه :

دعي عزمات المستضام تسير   فتنجد في عرض الفلا وتغير
لعل بما أشجاك من لوعة النّوى   يعز دليل أو يُفَكُّ أسير
ألم تعلمي أن الثواءَ هو التَّوى   وأن بيوت العاجزين قبور
ولم تزجري طير السرى بحروفها   فتنبئك ان يمن فهي سرور

ذكرنا من قبل أن الأصل يمن ونضيف هنا أن فتح الهمزة أشبه بالسياق من كسرها. قوله «بحروفها» عني به الإبل واحدها حرف ومنه نكتة الحريري عن الحرف المحبوب والحرف الحلوب. وفي العبارة أيضا استخدام لدلالة «بحروفها» على حروف «السري» وهي السين والراء والألف اللينة ـــ والسُّر والسُّرّى يدلان على المَسَرَّة فحروف التسري سرور، وقد قصدن نحوك فتفاءَلْ من أجل ذلك.

قوله «ولم تزجري» لايخفى أن فيه نظرا إلى قول النواسي من قبل «وإني لطرف العين بالعين زاجر».

تخوفني طول السفار وإنه   لتقبيل كف العامري سفير

عنصر المفاجأة وتقدمة الخلوص إلى الغرض كالمفقود ههنا. أظهر منه معدن التصنيع، والأرب إلى التخلص على طريقة :

فاستضحكت ثم قالت كالمغيث يرى ليث الثرى وهو من عجل إذا نُسبا ههنا.
أبو نواس وعلقمة كلاهما يخلصان إلى الغرض بقوة ومفاجأة يجعلان ذلك كالتنبيه بين حلاوة النسيب وجزالة الوصف لموضوع الرحلة والجد.

إلى الحارث الوهاب أعملت ناقتي

ذريني أكثر حاسديك برحلة   إلى بلد فيه الخضيب أمير

وأطال أبو نواس بعد ذلك في المدح شيئا، واستعار هذا الفصل الذي عجل به واعترض قبل وصفه رحلته تأدبا به جريا على عادة زمانه من إظهار الملق، والمبالغة في التعظيم. علقمة بيَّن أنه قاصد عن عمد إلى هُمامٍ وهَّاب ينتظر منه عطاءَ وجاها وكرما ثَراًّ، ولكنه مُقَدِّمٌ إيجابَ حق على هذا الهمام الوهاب بذكر مالقى من مشاق في الطريق إليه

إليك أبيت اللعن كان وجيفها   بمشتبهات هولهن مهيب
هداني إليك الفرقدان ولاحِبٌ   له فوق أضواء المكان علوب
بها جِيَفُ الحسرى فأما عظامها   فبيض وأما جلدها فصليب
ترادى على دِمن الحياض فإن تعف   فإن المَنَدَّى رحلة فركوب

أما في زمان الحضيب فقد كان الممدوح واجب الحق على الشاعر. على الشاعر أن يتحمل المشقة وأن يتزود الملق ــ لهذا احتاج أبو نواس أن يشفع قوله «ذريني أكثر حاسديك، بتفصيل ويبسط القضية ويُسَرُّ به الممدوح :

إذا لم تزر أرض الخصيب ركابنا   فأيّ فتى بعد الخصيب تزور
فتى يشتري حسن الثناء بماله   ويعلم أن الدّائرات تدور

الدائرات التي تدور هي هذه النكبات التي كانت قبل أن ينجو منها وزير أو ذو منصب في الدولة كبير. الشاعر الفحل هو وحده الذي يقدم على الجهر بمثل هذا القول الصادق. بمثل هذه الحكمة. وربّ غيره لايقدم كما أقدم أبو نواس على هذه المقالة : «ويعلم أن الدائرات تدور» على طول نفس ابن دراج وكثرة فصول مديحه وتنوعها، لم يقدم على عبارة ربما ارتعد سامعها رهبة مما تضمنته من خفاء ريب الغيوب واستحالة دوام الحال على السراء والاستعلاء.

فما جازه جود ولا حلَّ دونه   ولكن يسير الجود حيث يصير

ومع الجود الشجاعة والنهوض بعبء الدولة وحسن الغَناء والإعانة لأمير المؤمنين حيث استعان به

وأطرق حيات البلادِ تحيّةٍ — خصيبيّة التصميم حين تسور
سموت لأهل الخَوْف في دار أمْنهم — فأَضْحَوا وكلٌّ في الوثاق أسير
إذا قام غنته على الساق حلية — لها خطوة بين الفناء قصير
فمن يك أمسى جاهلا بمقالتي — فإن أمير المؤمنين خبير
ومازلت توليه الفضيحة يافعاً — إلى أن بدا في العارضين فتير
إذا عَاله أمر فإما كفتيه — وإما عليه بالكفى تشير

في الديوان المطبوع «غاله» بغين معجمه ولا يستقيم المعنى بها فالصواب أنها مهملة، أي إذا ثقل عليه أمر واشتد أعنته بكذا أو كذا، أما إذا غاله أمر فتلك نهاية كما لايخفى.

نظر أبو نواس إلى مدح علقمة صاحبَه حيث قال :

فقاتلتهم حتى اتقوكَ بكبشهم — وقد حان من شمس النهار غروب
تخشخش أبدان الحديد عليهم — كما خشخشت يُبْسَ الحصاد جنوب
رغا فوقهم سقت السماءِ فداحض — بشكته لم يستلب وسليب
كأنهم صابت عليهم سحابة — صواعقها الطير هن دبيب

وصف علقمة القتلى دون الأسرى، وذلك أن أخاه شأساً كان من الأسرى وكان يريد خلاصه وتجشم الرحلة الشاقة من أجل ذلك. وأما أبو نواس فقد فرَّ من دوائر بغداد، وأبى الخلافة فيها الغيور، إلى أملٍ عند الخصيب، وعسى أن يكافئه بهذا التنويه بما هو عليه من الجد والتشمير وحسن التضحية لأمير المؤمنين.

نظر ابن دراج إلى حديث أبي نواس إلى امرأته التي من بينها خف مركبه، فوعدها الغنى وتكثير الحاسدين لها بعد إنجاح مقاصدها من الرحلة الخضيبية. ولم يعد ابن دراج امرأته أكثر من أنه سيُقَبِّلُ كف القامري. جعل تقبيل كف العامري رمز النجاح

دعيني أرد ماء المغاور أجنا — إلى حيث ماء المكرمات نمير

هنا مجاراة لمفاوز علقمة، والقصد إلى الصناعة والمحسنات اللفظية لا يخفى :

واختلس الأيام خلسة فاتك   إلى حيث لي من غدرهن خفير

عنى واختلس الفرصة التي تواتي من الأيام. والعمل ظاهر كما ترى.

فإن خطيرات المهالك ضمّن   لراكبها أن للجزاء خطير

حتى علقمة على إيجازه عاد فقرع عصا التنبيه لممدوحه في معراض ثقته للرحلة والمخاوف وذلك حيث قال :

ترادى على دمن الحياض فإن تعف   فإن المندّى رحلة فركوب
فلا تحرمني نائلا عن جنابةٍ   فإني مرؤ وسطا لقباب غريب
وأنت امرؤ أفضت إليك أمانتي   وقلبك رتبني فضعت ربوب

على أن هذا على صراحته في طلب النائل، ماعدا أنه تمهيد لما كان حقا علقمة معنيا به وهو أن يفك الملك أخاه وأسرى تميم

ونظر ابن دراج بعد تعريفه بالتأمل وزعمه أن السفار سفير إلى تقبيل كف العامري الذي سيكون له خفيرا من غدر الأيام متى انتهز هو من الأيام فرصة الرحلة إليه فاختلسها، إلى قول النواسي :

تقول التي من بيتها خف مركبي   عزيز علينا ان نراك تسير
أما دون مصر للغنى متطلب   بلى ان أسباب الغنى لكثير
فقلت لها واستعجلتها بوادر   جرت فجرى إثرهن عبير
ذريني أكثر حاسديك برحلة   إلى بلد فيه الخصيب أمير

الحوار هنا حي، مفعم بصدق النعت لعواطف المرأة المودّعة، ومع الإيجاز المحكم حكاية صحيحة للسياق وطريقة الحوار التي يقع مثلها من المرأة المعنية ـــ عزيز علينا أن نراك تسير ـــ أما دون مصر ـــ بلى ومع بلى إن أسباب الغنى إلخ «بوادر من مدامع، ومع المدامع الأنوثة الدال عليها هذا العبير الجاري مع المدامع

وذلك حيث يقول :

ولما تدانت للوداع وقد هفا   بصبري منها أنّـــة وزفير

لم يبك أبو نواس كما بكت صاحبته، ولكنه عمد إلى تخفيف أساها وتسليتها ـــ أما ابن زريق فأسلوبه خطابي الرنة ليس فيه من لفح العاطفة ما في كلام أبي

نواس. وكأنه في حرصه على الصناعة حرص على أن يأخذ من ابن زريق البغدادي :

وكم تشبث بي يوم الرحيل ضحى وأدمعي مستهلات وأدمعه
وكم تشفع بي ألاّ أفارقه وللضرورة حالٌ لا تشفعه

وقد وسع ابن زريق ما أوجزه أبو نواس — ومع هذا لعله لم يبلغ في الرقة، على جودة ما قاله، مبلغ أبي نواس في :

فقلت لها واستعجلتها بوادر جرت فجرى في إثرهن عبير
ذريني أكثر حاسديك ...

قولة ذريني إلخ «ألطف وأرق من» وللضرورة حال لا تشفعه» وهذا أشبه بقول كثير :

إذا ما أراد الغزو لم يثن همه حصان عليها عقد در يزينها

وإنما وصف كثير حال أمير محارب وذكروا أن عبد الملك تمثل به كما أرادت زوجه أن تثنيه فلم لم يستجب لها

بكت فبكى مما شجاها قطينها

ثم التفت ابن دراج إلى أزيغب أبي نواس الذي « لم ينبت عليه شكير» وأخذ أبو نواس من نعوت علقمة وذي الرمة لأفرخ النعام

يأوى إلى حسكل زُغْرٍ حَواصله كأنهن إذا بركن جرتوم
جاءت من البيض زُغْراً لالباس لها إلا الدهاسَ وأم برة وأب

وأخذ أُرَيْغبه من الحطيئة :

زُغْب الحواصل لاماء ولا شجر

وجعل ابن دراج فرْخ النواسي طفلا في المهد :

تناشدني عهد المودة والهوى وفي المهد مبغوم النداء صغير

جيء بهذا المبغوم الصغير ليرتفع بصناعة ابن دراج درجة علي أبي نواس، وقوله «تناشدني إلخ» خطابي كأنه تفسير وترجمة لقول أبي نواس، فقلت لها واستعجلتها بوادر» وقد ألح ابن دراج على معاني الصنّف عند هذا الصغير

عي بمرجوع الخطاب ولفظه بموقع أهواء النفوس خبير

وكان ابن دراج ذا أطفال ونفس مما كان يعتريه من التأثر ببكاء الطفل وبغامه تحسه في قوله «ولفظه بموقع أهواء النفوس خبير»

تبوأ ممنوع القلوب ومهتد له أذرع محفوفة ونحور

سبق الحديث عن قراءة هذا النص واقترحنا «محفوفها» ولكن الثقة بدقة المحقق في قراءته يجعلنا نتردد شيئا في ترجيح الأخذ بهذا الاقتراح ولعل القراءة له والله تعالى أعلم.

تبوأ ممنوع القلوب ومهَّدت له أذرع محفُوفة ونحور بجعل «مهدت» للمعلوم وأذرع فاعل ومحفوفة من مضاف (محفوف) مفعول به لِـ(مهدت) وضمير يعود على الصغير والخطأ قد يقع بإعجام الهاء كأنها تاء مربوطة وقد يكون هذا خطأ مطبعة

فكل مغذّاة الترائب مرضع وكل محيّاة المحاسن ظير

وقد غلا ابن دراج هنا، إذ هو فقير وقد جعل لصغيره أكثر من مرصفة وأكثر من ظئر وكلهن غوان حسان. وماعدا الصغير — إن كان هذا أحد أطفاله — أن تكون له مرضعة واحدة وظئر واحدة هي أمه — أم هل أراد أنه من اهتمامه به وحبه له، لايرى امرأة بالغة ما بلغت من الحسن والتغدية ممن حولها، فوق أن تكون له مرضعة أو ظئرا ونحو هذا يوشك أن يدخل في باب ماعابه المعري على ابن هانىء أنه رحى تطحن قرونا

عصيت شفيع النفس فيه وقادني رواح لتدآب السرى وبكور
وطار جناح الشوق بي وهفت بها جوانح من ذعر الفراق تطير
لئن ودّعت مني غيورا فإنني على عزمتي من شجوها لغيور

وأبت غيور النواسي إلا أن يقحمها ابن دراج ههنا ليطيل بها نَفَس قوافيه ثم أخذ ابن دراج في وصف الرحلة وما عانى فيها من مشاق — كان أبو نواس أحذق إذ جعل نفسه، نظر كما جلت العقاب يكنى به عن العزم، وبلّي القوت عن ذي الضرورة، ما أجمعت عليه نفسه من التصميم وألا يلين للباكية ذات الأزيغب ذي الضرورة.

وكان علقمة أحذق من ابن دراج إذ صرف المشقة والماء الآجن إلى الناقة وجعل الناقة رمزا عن نفسه :

فـأوردتها مـاء كـأن حمامـه من الأجنِ حناءٌ معاً وصبيب

ولكن ابن دراج إنما كان يريد أن يظهر براعته وجودة تصنيعه. وقد كان في الزمان الذي نعت مثله ابن الرومي فقال :

وإذا امرؤ مدح امرءاً لنوالـه وأطال فيه فقد أطـال هجـاءه
لو لم يقدر فيه بعد المستقـى عنـد الـورود لما أطـال رشاءه

وقد نجح ابن طباطبا مدّاح زمانه أن تصاغ المعاني نثرا ثم تنظم، وفي هذا من التكلف مافيه. وأحسب أن الناقد الانجليزي كولردج أصاب حيث ذكر أن القصة المنثورة. إذ نظمت لم تكن نظما شعريا حقيقيا ـ إذ النظم الشعري الحقيقي الوَزْنُ جزءٌ من كيانه لايتجزأ ولا ينفصم.

ولو شاهدتني والصواخد تلتقي علـيّ ورقـراق السراب يمور
أسلط حرّ الهاَجرات إذ سطـا على حر وجهي والأصيل هجير

ولايكون الأصيل هجيرا. ولكنه أراد المبالغة في نعت ما قد يعتري من الومد في صيف بعض بقاع إسبانيا. وليس فيها ما يبلغ حره ما وصفه الشنفري مثلا إذ يقول :

ويوم من الشعري يذوب لوابه أفاعيـه في رمضائـه تتملمـل

وما وصفه علقمة إذ يقول :

وناجيةٍ أفنى ركيب ضلوعهـا وحاركهـا تهجّـر فـدؤوب
تتبّـع أفيـاءَ الظـلال عشيـة على طـرق كـأنهن سبـوب

إلى هنا نظر ابن دراج في أصله الذي كهجير.

فـأوردتها مـاء كـأن جمامـه من الأجن حناء معا وصبيب

ثم يمضي ابن دراج في نعت المشقة على ما أخذ فيه من المبالغة.

واستنشق النكباءَ وهي بـوارح واستوطىء الرمضاء وهي تفـور
وللموت في عيش الجبان تلون وللذعـر في سمع الجريء صفير

هكذا وما رأى إلا أنه قد وقع خطأ مطبعة ههنا، وأن الصّواب إن شاء الله أن نقرأ :

وللموت في عَيْنِ الجبان يموُّن

ومن العجب أن يكون هذا نهارا إلا أن يكون الشاعر قد أراد ذكر مايقع في النهار من قتال. وأشبه عندي أنه لما ذكر الرمضاء طافت بخياله صور تلون الحرباء وصرير الجندب وما أشبه أو كما قال كعب :

يوما يظل به الحرباء مصطخدا كأن ضاحيه للشمس مملول

وفي هذه الملة قوله : كما تلون في أثوابها الغول.

والغول إنما تتلون ليلا، والحرباء تتلون نهارا ــ فجعل الشاعر ذلك كله على وجه المبالغة مما يصور به تلون الموت في عين الجبان وصفير الخوف في سمع الجرىء ــ وأخذ الصفير من صرير جنادب كعب وغيلان وغيرهما من القدماء.

لبان لها أني من الضيم جازع وأني على مضي الخطوب صبور
أمير على غول التنائف ماله إذا ريع إلا المشرفيّ وزير
ولو بصرت بي والسرى جل عزمتي وجرسي لجنّان الغلاة سمير
وأعتسف المومات في غسق الدجى وللأُسْد في غيل الغياض زئير

وما للغياض والغلاة ــ على أنه لايخلو من أن يكون قد وصف انتقالا من مكان مقفر إلى آخر ملتف النبات. والغالب على إسبانيا أنها كانت كثيرة الغابات، ما عرّاها منها إلا إسراف فيليب الثاني في قطعها ليصنع أسطوله الضخم «الأرمادا» فيما ذكروا، فعلى زمان ابن دراج لم يكن الأمر كذلك. وأكثر هذا التصوير مستعار من شعر قدماء الجاهلية والإسلام من أمثال رؤبة وذي الرمة بعد زمان لبيد وزهير.

وصفة الليل التي جاء بها ابن دراج أجود مما كان فيه من صعقة النهار وفيها نفحة أندلسيّة :

وقد حومت زهر النجوم كأنها كواعب في خضر الحدائق حور
ودارت نجوم القطب حتى كأنها كؤوس مها والى بهن مدبر

والمها البلور

وقد خيلت طرق المجرة أنها على مفرق الليل البهيم قتير

أي شيب ــ وهذا مفرقه هو لامفرق ليل سراه.

أما أبو نواس فقد جعل ــ كما قدمنا ــ إطالة المدح شيئا طرفا من حذوه

على مفاجأة علقمه وخلوصه إلى غرضه حيث قال هذا : «إلى الحارث الوهاب أعملت ناقتي البيت» وحيث قال هو : «ذريني أكثر حاسديك برحلة البيت». ثم إنه جعل مكان صفة مشقة السفر نوعاً من المرح والخفة والنشاط إلى لقاء الممدوح. في قول علقمة :

إلى الحارث الوهاب أعملت ناقتي لكلكلها والقصر بين وجيب

معنى من الخفة والنشاط والطرب إلى قصد الممدوح. هذا النشاط وهذا الطرب المَرِح في القلب ذي الآمال. ولكنَّ الراحلة وراكبها كليهما طليحان، وهذا المعنى وضحه علقمة لم يَجِدْ عنه في النعت الموجز المخيف الذي جاء به :

بها جيف الحسري فأما عظامها فبيض وأما جلدها فصليب

أما أبو نواس فقد أوجزه وجاء به ــ في هذا الإيجاز ــ على وجه التشبيه الذي لايخلو من تصوير فيه فكاهة :

إليك رمت بالقوم هوج كأنما جماجمها تحت الرحال قبور

كأن أعناقها ورؤوسها معا شواهد قبور ــ ثم استمر في نعت روح النشاط بتعداد مراحل السير ومنازله، يوحي في ذلك إليك بسرعة الحركة والتنقل :

إليك رمت بالقوم هوجٌ كأنما جماجمها تحت الرحال قبور

رحلْن بنا من عَقْر قوف وقد بدا من الصبح مفتوقا لأديم شهير

أي عند الفجر الأول.

فما نَجِدت بالماء وحتى رأيتها مع الشمس في عيني أُباغ تغور

زعموا أن أبا نواس قال : حرصت على أن يقع في هذا الشعر عين أباغ فامتنعت عليَّ فقلت في عَيْني أُباغ. قال الشارح وعين أباغ ليست بعين ماء وإنما هو وادٍ وراءَ الأنبار على طريق الفرات. وعندي أن هذا الخبر فيه نظر إذ عين «أباغ» غير ممتنعة في هذا البيت، ويُزاحفُ الكفُّ وهو مقبول وعليه بيت امرىء القيس

ألا رب يوم لك منهن صالح

وقد انتصر له المعري في رسالة الغفران، ومثل هذا لا يغيب عن أبي نواس وأستاذه خلف من تلاميذ الخليل.

وغمّرن من ماءِ النقيب بشربـة وقد حان من ديك الصباح زمير

وما خلا أبو الطيب من نظر إلى ههنا في بيته :

قطعت بها البيداءَ حتى تغمرت من النيل واستذرت بظل المقطم

وقد عدد أبو الطيب المواضع هاربا من كافور كتعداد ابن هانىء لها في هذه الرائية قادما إلى الخصيب وفي كلا التعدادين قصد الشاعرين إلى تصوير الحركة والجد والنشاط في السير.

ووافين إشراقا كنـائس تدمـر وهن إلى رَعْنِ المدخـن صور

الرعن أنف الجبل. وقد فاتنا أن نشير إلى أن قول أبي نواس من قبل، في «عيني أباغ» وجه في الدلالة على الموضع وما حوله، ذكروا نحو ذلك في بيت عنترة.

كيف المزار وقـد تربّـع أهلهـا بعنيـزتين وأهلنـا بالغيلـم

فقالوا إنما هي عنيزة واحدة فثنى للدلالة على الموضح وما حوله، أو قل على الإقليم كله كما نقول نحن الآن. ويجوز أن أراد أبو نواس إلى نوع من الافتتان البارع ــ أي غارت الإبل في عين أُباغ الواد، وغارت الشمس في عيني أُباغ العين الحمئة القرآنية

يـؤمن أهـل الغوطـتين كـأنما لها عند أهـل القوطـتين ثـؤور

أي ثارات. قال الشارح والغوطة غوطة دمشق فثناها بما إلى جنبها فالعجب له كيف غاب عن مثل هذا التأويل عند «عيني أباغ» ؟ أم لعل أبا نواس ثنى الغوطة هنا لأنها كأنها جنات ألفاف، جنتان من دونهما جنتان، كما ورد في نعت الفردوس في سورة الرحمان.

وأصبحن بالجولان يرضخن صخرها ولم يبق من أجرامهن شطـور

وقاسين لَيْلاً دون بيسان لم يكد سناصيحـه للناظريـن يـنير

وأصبحن قد فوّزن من نهر فُطْرسٍ وهن عن البيت المقـدس صور

طـوالب بالركبـانِ غـزّة هـاشم وبالفَرَما من حاجهـن شقـور

ولما أتت فسطاط مصر أجارها على ركبها ألا تُـذَالَ مجير

رجع بعد هذه الرحلة التي ضمنها المشقة ولكنه أخفاها تحت طرب الحركة والنشاط، إلى ذِكر الممدوح ــ أما علقمة فقد بدأ بوصف العمل والنشاط.

إلى الحارث الوهاب أعملت ناقتي لكلكها والقصر بين وجيب
وتصبح عن غب التسري وكأنها مؤلّفة تخشى القنيص شبوب
تعفق بالأرطى لها وأرادها رجال فبذت نبلهم وكليب
لتبلغني دار امرىءٍ كان نائيا فقد قرَّبني من نداك قروب

ثم جعل ما تجشمه من مشقة ذكرى وأحاديث :

إليك أبيت اللعن كان وحيفها بمشتبهات هولهن مهيب
تتبع أفياءَ الظلال عشية على طرقٍ كأنهن سبوب
هداني إليك الفرقدان ولا حب له فوق أضواء للمتان علوب
بها جِيَف الحسرى فأما عظامها فبيضٌ وأمّا جلدها فصليب
فأوردتها ماءً كأن جمامه من الأَجْنِ حنّاء معا وصبيب
تراد على دمن الحياض فإن تعف فإن المندّى رحلة فركوب

لايخفى أن ههنا افتنانا في القصص وقصدا إلى إمتاع السامع، ومع إمتاع له إيجاب حقّ عليه :

فلا تحرمني نائلاً عن جنابة فإن امرؤ وسطا لقبان غريب

كذلك أوجب النواسي حقا على الخصيب، وجعل تعداد المواضع كما هو رمز للنشاط، هو أيضا رمز لما كان من مشقة، رضخ الصخر وذهاب شطورٍ أو أكثرَ من أجرامهن، وقد أجحفت بهن مواصلة السير أن يزرن بيت المقدس

ولما أتت فسطاط مصر أجارها على ركبها من أن تذال مجير

نظر ابن دراج إلى مجير أبي نواس حيث قال :

واختلس الأيام خُلْسَةَ فاتكٍ إلى حيث لي من غَدْرِهِنَّ خفير

ولعله لو كان قال «مجير» لكان أجود وأرَنَّ ولكنه ادخرها قافية لبيت آخر، طَوَّل به وأسهب بلا كبيرِ طائل وهو قوله :

مجير الهدى والدين من كل ملحد وليس عليه للضلال مجير

لايخفى أن عجز البيت ليس بالمعنى إليه حاجة.

ثم بعد أن أمن الركب وبلغ أبو نواس الفسطاط رجع مرة أخرى إلى المدح وأوجزه واختصر العبارة عن حاجته مع حسن إبلاغ، وتلطف في المسألة بلا إلحاف :

من القوم بسام كأن حنينه سنا الفجر يَسْرِي ضوؤه وينير

هل أرادَ بقوله «يَسري ضوؤه وينير» نوعاً من رد الكلام على ماكان قاله من قبل، والتذكير به، وذلك حيث قال :

رحلن بنا من عقرقوف وقد بدا من الصبح مفتوق الأديم شهير

هذا فجر الطبيعة

وقاسين ليلا دون بيسان لم يكد سنا صبحه للناظرين ينير

فهذا ظلام الطبيعة وضبابها عجز الصبح أن يزيل سفاه كل ذلك أو كاد ثم أتت فسطاط مصر وأجارها الخصيب :

من القوم بسام كأن جبينه سنا الفجر يسري ضوؤه وينير

جبينه ضوء وابتسامه ضوء ــ يشق ضوء ابتسامه ظلام الهموم ويشرق له ظلام التسري ويضيء الدنيا جبينه بفجر الندى وتحقيق الآمال

زها بالخصيب السيف والرمح في الوغى وفي السلم يُرهى منبر وسرير

جوادٌ إذا الأَيدي كففن عن الندى ومن دون عورات النساء غيور

وههنا تذكير بالمطلع. الخصيب مجير وسيد وأمير. وهو حام لمصر وغيور عليها وعلى حرمات النساء. ولكن نواله اثر ميسور، لا كما قال في المطلع :

أجارة بيتينا أبوك غيور وميسور مايرجى لديك عسير

تلك بغداد، وعلى حبها، رحل عنها إلى فسطاط مصر حيث هنا الوالي الشجاع البسام المجير الجواد الغيور مع أبهة المجلس والهيبة وجودة الخطابة والبيان.

له سلف في الأَعجمين كأنهم إذا استؤذنوا يَوْمَ السلام بدور

فإني جدير إذ بلغتك بالغنى وأنت بما أملت منك جدير

فإن تولني منك الجميل فأهله وإلا فإني عاذر وشكور

نبّه أبو نواس إلى كرم محتد الخصيب ونبل أصله في أهل فارس قالوا وكان من بيت إمارة وسُلْك ولم يكن مولى وقد كان سميُّ له أحد موالي المنصور. ولم يخلُ أبو نواس من بعض الاقتداء بعلقمة ــ فقد فصَّل علقمة تفصيلا حيث وصف الحارث وهو فارس الجون

فوالله لولا فارس الجَوْن منهم لأبوا خزايا والإياب حبيب

تقدِّمه حتى تغيب حجوله وأنت لبيض الدارعين ضروب
مظاهر سربا لي حديد عليهما عقيلا سيوفٍ مخذَم ورسوب
فقاتلتهم حتى أتقوك بكبشهم وقد حان من شمس النهار غروب
تجود بنفس لايجاد بمثلهـا وأنت بها يوم اللقاء خصيب
تخشخش أبدان الحديد عليهم كما خشخشت يبس الحصاد جنوب

ثم التفت إلى قوم الممدوح، وإنما عِزُّهم به، كما نَصْرُهُ وعِزُّه بهم، فاختصر ذلك مع جودة إبلاغ :

وقاتل من غسان أهل حفاظها وهِنْب وقاس جالدت وشبيب
كأن رجال الأوس تحت لبانه وما جمّعت جلٌّ معاً وعتيب

وأخذ أبو نواس من علقمة مذهب حسن الاختتام قال علقمة :

وفي كل حي قد خبطت بنعمة فحقّ لشأس من نداك ذنوب

قالوا فقال الحارث : «نعم وأذْنبة» والذنوب بفتح الذال النصيب. فقد قبل الحارث ماأوجبه الشاعر عليه. وكذلك أوجب أبو نواس حقا على الخضيب حيث قال :

فإني جدير إذ بلغتك بالغنى وأنت بما أملت منك جدير
فإن تولني منك الجميل فأهله وإلا فإني عـاذر وشكـور

قوله شكور فيه إيجاب حق مرة أخرى وتقديم لعذر لطف ولباقة

قال ابن دراج، بعد أن خلع على ضوء المجرّة لونا مما وخطه هو من التسيب وهموم العيال :

وثاقب عزمي

أي ولو بصرت بي هذه التي عذلتني وناشدتني عهد المودة والهوى ولو بصرت ثاقب عزمي

.... والظلام مروع وقد غض أجفان النجوم فتور

هنا وصف جيد لما يشوب به بعض بخار الضباب، قبل أن يتراكم صنوءَ النجوم فيبدو كأن دونه غشاوة رقيقة شفافة.

لقد أيقنت أن المنى طوع همتي وأني بعطف العامري جدير

جدير هنا أخذها أخذا من خاتمة أبي نواس ـــ ورجعت به «جدير» هذه التي أخذها من أخريات كلام أبي نواس إلى أوائله حيث هو لطرف العين بالعين زاجر ـــ كذلك ابن دراج زاجر، ولكن زجره ههنا ليس زجر العرافة والفراسة، زجره هنا زجر النهي، وإذ جعل نفسه في صدر البيت زاجراً ناهيا جعلها منه للخطوب منذرة، فجاءت نذير قافية في نهاية البيت

وأنّي بذكراه لهمي زاجـر وأنّي منه للخطـوب نذيـر
وأيَّ فتى للدين والملك والندى وتصديق ظن الراغبين نزور

مر التنبيه على أن «أيا» ههنا ينبغي أن تنصب

مجير الهدى والدين من كل ملحد وليس عليــه في الضلال مجير

ثم عمد ابن دراج إلى أن يرتقى مرتقى لعله حسب أن أبا نواس قصر فلم يبلغه، إذ لم يزد في مدحه صاحبه في نسبه على أن قال :

له سيف في الأعجمين كـأنهم إذا استؤذنوا يوم السلام بـدور

وفي الحق لم يكن أبو نواس يحتاج إلى أكثر من هذا إذ نبه على أنه ابن سادة ملوك يستأذنون ويتبرزون إلى التحية ويراهم من يُؤْذَن له، وهم يتلالأ بهاء الملك عليهم وكأن وجوههم البدور ـــ عمد ابن دراج إلى مدح النسب العامري مطنبا فيه :

تلاقت عليه مـن تميم ويعـرب شموس تلالا في العلى وبـدور
من الحمير بين الذيـن أكفهـم سحـائب تهمـى بالنـدى ويجور
ذوو دول الملك الذي سلفت بها لهم أعصر موصولــة ودهـــور

هكذا جاء هذا البيت، وفيه فقدان العائد الذي ينبغي أن يعود على الذي ـــ وما أشبه أن يكون قد وقع هنا خطأ من الناسخ وأن الصواب والله أعلم :

ذوو دول الملك الذي سلفت به لهم أعصر موصولــة ودهـــور
لهم بـذل الدهـر الأبى قيـــاده وهم سكنوا الأيام وهي نَفـور

ضبطت بفتح النون وأجود منه ضمها أي ذات نُفُور

وهم ضربوا الآفاق شرقا ومغربا بجمع يسير النصر حيث يسير
وهـم يستقلـون الحيـاة لـراغب ويستصغرون الخطب وهو كبير
وهم نصروا حزب النبوة والهدى ولـيس لها في العـــالمين نضير

هذا البيت غير مستقيم المعنى، إذ قد جعل في صدر البيت للنبوة والهدى حزباً ثم عاد في عجز البيت في هذا وزعم أنه ليس للنبوة نضير ــ وإنما عنى مدح الأنصار.

وهم صدقوا بالوحي لما أتاهم　　وما الناس إلا عانـد وكفـور

الواو في قوله «وليس لها في العالمين نضير» وفي «وما الناس إلا عاند إلخ» للحال، وقد قصر لفظ البيتين عن المعنى المراد، إذ كون الواو للحالية لا للاستئناف غير قوي الظهور والدلالة ههنا. والمعنى إنما يصلح بشيء يبين الزمن نحو (على حين) كما في قول الآخر :

على حينَ ألهى الناس من جل أمورهم　　فندلا زريق المال ندل الثعالب

وقول النابغة :

على حينَ عاتبت المشيب على الصبا　　وقلت ألما أصح والشيب وازع

فلو قد كان استقام له أن يقول على حين لم يكن الناس إلا عاندا وكفورا وعلى حين لم يكن للنبوة في الناس نصير، لكان قد بان المعنى المراد.

مناقب يعيا الوصف عن كنه قدرها　　ويرجع عنها الوهم وهو حسير

لفظ قرآني كما ترى وأصل المعنى مأخوذ من قول أبي الطيب :

مراتب صعدت والفكـر يتبعهـا　　فجاز وهو على آثارها الشهبـا

ثم أقحم ابن دراج، ليطوِّل رثاء مديحه، احتفال الأمير الممدوح بالعيد ومقدم المراتب والصفوف عليه ــ وينظر ههنا إلى البحتري إذ اختصر أبو نواس هذا الباب اختصارا وأوجزه إيجازا وذلك قوله :

زها بالخصيب السيف والرمح في الوغى　　وفي السلـم يزهـو منبر وسريـر

ولعمري في هذا الذي قاله غناء

يقول ابن دراج :

ألا كل مدح عن مداك مقصر　　وكل رجاءٍ في سواك غـرور
تمليت هذا العيـد عـدة أعصر　　توالـيك منها أنعـم وحبـور
ولا فقدت أيامك الغر أنـفس　　حيـاتك أعيـاد لهم وسرور

ثم بعد هذا الدعاء الحسن خلص إلى تصوير وفود التهنئة وأعطانا بذلك صورة مما كان عليه نظام اجتفال ابن أبي عامر والخلافة الأندلسية من قبل :

ولما توافوا للسلام ورفعت   عن الشمس أفق الشروق ستور

عنى بالشمس هنا المنصور ابن أبي عامر

وقد قام من زرق الأسنة دونها   صفوف ومن بيض السيوف سطور
رأوا طاعة الرحمان كيف اعتزازها   وآيات صنع الله كيف تنير
وكيف استوى بالبحر والبدر مجلس   وقام بعبء الراسيات سرير

من تأمل هذا البيت رأى أن العمل وتكلف الصناعة أوشك أن يوقع الشاعر به في الزلل، إذ معنى المدح في قوله :

وقام بعبء الراسيات مرير

ليس بجلي. وقد يقرب من الهجاء للممدوح به أنه ثقيل جدا، وعلى استبعاد هذا المعنى، فالبيت بعد لايخلو من نوع سذاجة مضحك

فساروا عجالا والقلوب خوافق   وأدْنُوا بِطَاءً والنواظرُ صور
يقولون والإجلال يخرس ألسنا   وحازت عيون ملأَّهَا وصدور

في الهامش صورة أخرى لهذا البيت لعلها كانت أولا ثم عدل عنها الشاعر

يقولون والأوجال تخرس ألسنا   وحارت عيون منهم وصدور

والبعض المتقدم أجود صياغة وأشبه بمقول القول الذي يجيء من بعد وقوله «يخرس» مناقض للقول وكأنه أراد أن يقول : «يكاد يخرس» فلم يَتَأَتَّ له :

لقد حاط أعلام الهدى بك حائط   وقدّر فيك المكرمات قدير
مقيم على بَذْلِ الرغائب واللهى   وفكرك في أقصى البلاد يسير

هنا عاد عوداً — على نوع من التلميح — إلى التذكير بحاجته إلى العطاء — وفي هذا البيت وسائر أبيات المدح التي تقدمته والتي تجيء من بعد فرط عمل، ومضغ كلام تنقصه حرارة العاطفة.

لله در البحتري إذ يقول في الفتح بن خاقان وزير المتوكل وأثيره :

أتوك وفود الشكر يثنون بالذي   تقدّم من نعماك عندهم قَبْلُ

فلم أر يوماً كان أكثر سؤددا	من اليوم ضمتهم إلى بابك السّبل
تراءوك من أقصى السماط فقصروا	خطاهم وقد جازوا الستور وهم عجل
ولما قضوا صدر السَّلام تهافتوا	على يد بسام سجيته رِسْل
إذا شرعوا في خطبة قطعتهمُ	جلالة طلق الوجه جانبه سهل
إذا نكسوا أبصارهم من مهابة	ومالوا بلحظ خلت أنهم قُبْل

أقْبَلُ بيِّن القَبَل أي في عينيه ضرب من الميلان دون الحَوَل إذ الحَوَل كأنه انصراف عنك والقبل كأنه نظر إليك وليس إليك.

نصبت لهم طرفاً حديداً ومنطقاً	سديداً ورأياً مثلما انقضى الفصل
وسجل سخيمات الصدور فعالك الـ	كريم وأبرا غلّها قولك الفصل
فما برحوا حتى تعاطت أكفهم	قراك ولا صنفن لديهم ولا دحل

وأمثال هذه عند البحتري كثير، ويزين سهله الممتنع بيان من القلب يصل برقته وصدق رونق رنته إلى القلوب. وقد رام شأو البحتري في هذا الباب شعراء فما أدركه منهم من أجاد أو قارب. والذي حاوله ابن دراج ههنا إنما أطال به الرثاء كما تقدم من قولنا.

ثم ذكر ابن دراج الحرب في أربعة أبيات عامة تناول المعنى، ليست فيها دلالة على غزوة بعينها من جهاد المنصور ــ ثم تذكر آخر الأمر نفسه.

وأين انتوى فلُّ الضلالة فانتهى	وأين جيوشُ المسلمين تغير
وحسبك من خفض النعيم مُعَيّداً	جهاز إلى أرض العدا ونفير
فقدها إلى الأعداء شعثا كأنها	أراقم في شم الربى وصقور

هذا من أبي الطيب :

إذا زلقت مشيتها ببُطونها	كما تتمشى في الصعيد الأراقم
وتضحى الحصون المشمخرات في الذرى	وخيلك في أعناقهن قلائد

«وهن مع العقبان في النيق إلخ» «وهن مع النينان في البحر» وهذا باب يوشك أبو الطيب أن يكون استقصاه كما نبه على شيء من ذلك صاحب المثل السائر. وليس على ابن دراج من بأس إن نظر إليه وأخذ منه، ولكن ينبغي أن يكون مع الأخذ روحٌ وزيادة، وتنكبّ طريق أبي الطيب أحزم

فعـزمك بالـنصر العزيـــز مخبر وسعـــدك بالفتـــح المبين بشير

لعل موضع هذه القافية قلق، إذ السعد مصاحب للممدوح مُهَيِّءٌ له، فلا يكون بشيرا، ولكنه يكون معينا ودافعا والبشارة تجيء من بعد. وسوّغ تبشيرا لابن دراج أن السعد يضمن النصر ثم يبشر به فهو بشير، وههنا جهد وتكلف وعمل كما ترى.

وناداك يابن المنعمين ابن عُسْرَةٍ وعبـد لنعمـاك الجسام شكـــور

مرّ أننا نرى الصّواب ابن عسرة بالسين لا بالشين عنى نفسه وهو العبد الشاكر للنعمى الجسيمة. وقوله الجسام إن جعلته يكسر الجيم دخل علينا أن النعمى مفرد، على أنه يجوز أن يكون ضمنها معنى نعم كثيرة. وفي سورة لقمان ﴿وأسبغ عليكم نِعَمَهُ ظاهرة وباطنة﴾ على الجمع والإضافة إلى الضمير المذكر في قراءة نافع وابن كثير وأبي عمرو وحفص عن عاصم و «أسبغ عليكم نِعْمةً» على الافراد في قراءة الباقين قال صاحب النشر وقرأ الباقون بإسكان العين وتاء منونة منصوبة على التأنيث والتوحيد. ا. هـ والمعنى متقارب، بل واحد، فالقول بأن النعمى مضمنة معنى النعم كأنه وجه قوي عليه.

قد يسوغ ماذهب إليه الشاعر من الوصف بالجمع. ويجوز ضم الجيم من الجسام ولكن النعمى مؤنثة فلا يصح وصفها بالجسام مضمومة الجيم إلا بتأويل بعيد.

وجعل ابن دراج نفسه شكورا، وليته جعل ذلك لكلامه حسن مقطع كما صنع النواسي. ولكنه أبى إلا أن يستمر في تطويل الرثاء، فأضاع ذلك رنة إيجاب الحق التي عند علقمة وعند أبي نواس

غنـــي بجدوى راحتَـيْك وإنـــه إلى سببٍ يُدْني رضاك فـــقير

هل بلغه أن ابن أبي عامر لم يكن عنه راضيا. إن كان ذلك، فما تقدم من أبياته الكثيرات ذوات النفس الطويل المستطيل ليس فيهن عن ذلك منبيء

ومن دون ستري عفتي وتجملي أريب وصرف للزمـــــان يجور

هكذا الأصل وأشرنا إلى ما تناوله من إصلاح على يد المحقق وبينا أننا نرى أن يترك الأصل كما هو ويحتمل وجوها من المعنى منها ما تقدم ذكره ومنها على ضبط سِترى بكسر السين وسكون التاء على التثنية، أي وراء هذين السترين من العفة والتجمل رجل أريب ولكن صرف الزمان يجور. والذي يحملنا على تفضيل

إفراد الستر أنه متى ذكر له أن له سترين من عفة ومن تجمل فقد استغنى عن أن يذكر أنه أريب لبيب، ولعل هذا هو ما دفع المحقق إلى التماس اللام ليتعلق الجار والمجرور «لريب» بقوله «تجملي» التي هي إحدى السترين والأُخرى العفة ولاتحتاج إلى شبه جملة تتعلق بها.

وضاءَل قدري في ذراك عوائق جَرَت لي برحاً والقضاء عسير

حتى هنا لايدلنا الشاعر من حقيقة هذه المضاءَلة على شيء ولا على هذه العوائق ماهي

وما شكر النخعي شكري ولا وفى وفائيَ إذا عز الوفاء قصير

من هذا النخعي، أهو مالك أم هو ابنه إبراهيم في وفائه لابن الزبير أما قصير فهو صاحب جذيمة الأبرش، أم هذه النخعى تحريف نساخ

فقدني لكشف الخطب والخطب معضل وكلني لليث الغاب وهو هصور
فقد تخفض الأسماء وهي سواكن ويعمل في الفعل الصحيح ضمير
وتنبوا لرد بنيات والطول وافر ويَنْفُذُ وقع السهم وهو قصير
حنانيك في غفران زلة تائب وإن الذي يجزى به لغفور

بالزاي إن الله الذي يهب جزاء الغفران لغفور، الهاء إلى في به تعود على الغفران.

أدرك الشاعر فتور وإعياء عند أُخريات كلامه. بعد أن كان يقدر على الإطالة والتكرار مع الوضوح نجده الآن، يجمجم ولا يصرح، ويغشى عبارته غموض وإحجام عن التعبير القوي المبين وقد جعل الشاعر نفسه كالمذنب ذي الزلة ــ وما تقدم من نشاطه في المدح يبعد ذلك كل البعد. ولعله لم تكن له زلة إلا أنه أدركه الإعياء فلم يقدر على إطالة رثاء الأمدوحة بأكثر مما صنع ــ أم هي ظروف السياسة آنئذ اقتضته أن يجمجم.

رائية ابن دراج في جملتها فضيحة ذات قعقعة وكذلك كان شعر نال الجوائز كثير.

ولكن رائية أبي نواس سمط من سموط الدهر. حسب ابن دراج فخرا أنه جاراها

والحمد لله أولا وأخيرا وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

التجديد المنهجي والمجتمع الطائفي

د. امحمد بن عبود
كلية الآداب ــ تطوان

يتجلى الهدف الرئيسي لهذه الورقة في مناقشة جوانب من المجتمع الأندلسي في ضوء بعض المناهج الاجتماعية الجديدة التي طبقت على التاريخ الأندلسي خلال عهد ملوك الطوائف. سأحاول أن أوضِّح كيف ساهمت هذه المناهجُ في تحليل المجتمع الطائفي وفهمه إنطلاقا من زوايا جديدة. لقد دفعني ذلك في بعض الأحيان إلى انتقاد أو رفض بعض المواقف والنظريات التي انتشرت على نطاقٍ واسعٍ في تآليف عدد من المتخصصين في التاريخ الأندلسي في أوربا وفي العالم العربي. إلا أنني أريد في الوقت نفسه أن أبرز كيف شكَّل التاريخ الأندلسي خلالَ عصر الطوائف بأبعاده المتعددة مجالاً تجريبياً غنياً ساعَدَ على تطبيق مناهجَ إجتماعيةٍ جديدةٍ ذات التخصصات المتعدِّدة كما أريد أن أساهم في إغناء النقاش حول طبيعة المجتمع الطائفي انطلاقاً من بنيته. إن هدف هذه الورقة يتجلى في تحقيق إقترابنا من واقع المجتمع الطائفي ودَارِسيهِ على السواء.

أريد أن أحدِّد بعض الإختيارات في ورقتي هذه حول المجتمع الطائفي والتجديد المنهجي لقد اعتمدت دراسات نموذجية دون مناقشة كل ما صدر في الموضوع. وقمتُ بتقويم الدراسات الحديثة التي ظهر جلها منذ سنة 1970 حتى أبرز جانب التجديد فيها. وتميزّت هذه الدراسات بتنوّعها في المغرب وفي المشرق العربي على السواء من جهة، وبطابعها الأكاديمي من جهة أخرى. أما المحورُ الرئيسيٌّ في مناقشتي لهذه الدراسات فيرتكزُ على محاولة بعضها في الإبداع ومحاولة التجديد في بعضها الآخر، توثيقا ومنهجا.

وقد يساعدنا توضيح طبيعة الموضوع من خلال تقويم الدراسات التي تطرقت إليه عن استيعابه إستيعابا أعمق وتحديد طبيعته وخصوصيته وأهميته ليس في إطاره التاريخي فحسب بل حتى بالنسبة إلينا.

I التجديد المنهجي

حظِيَ موضوع المجتمع الأندلسي في عهد ملوكِ الطوائف خلال العِقْدَيْنِ الأخيرين باهتمام عددٍ من الدارسين الجامعيين وتُمَثِّل حصيلةُ مجهوداتهم اتجاهات منهجيةً متنوِّعةً ومتناقضةً في بعض الحالات. ونتيجةً لهذا الاهتمامِ العلمي الجديد طبَّق عددٌ من الباحثين تصوراتٍ اجتماعيةً على هذا المجتمعِ إما وعياً منهم بارتباطِ هذه التصورات النظرية بالواقعِ الذي أرادتْ أن تعْكِسَهُ أو افتراضاً منهم أنها تعْكِسُ هذا الواقعَ دونَ أية حاجةٍ إلى التبرير. وتختلف هذه التصوراتُ للمجتمع الطائفي في كون بعضها وردتْ في إطار دراساتٍ للمجتمع الأندلسي عموماً أو خلال فترةٍ تاريخيةٍ طويلةٍ منذ الفتح الإسلامي للأندلس. بينما انبثق بعضُها الآخر من دراساتٍ متخصصةٍ للمجتمعِ الطائفي بالذات. وعلاوةً على الاختلاف في محتواها، هناك اختلافٌ آخرٌ بين هذه التصورات يتجلى في كون أصحاب بعض هذه الدراسات ادَّعَوْا أن تصوراتهم تعكس البنية الاجتماعية الأندلسية خلال عصر الطوائف أو جوانب من الحياة الإجتماعية للمجتمع الطائفي بينما قام البعض الآخر بدراسة مواضيع اجتماعيةٍ لها ارتباطٌ بالمجتمع الطائفي دون أيِّ ادِّعاءٍ بِصَلاَحِيَّةِ أيِّ تصور اجتماعي لفهم هذا المجتمعِ وذلك بالرغم من كونها انطلقتْ فعلاً من تصورٍ اجتماعيٍّ محدَّد إماًّ وعياً منها بذلك أو بدون وعي سأناقش المجموعة الأولى من التصورات التاريخية للمجتمع الطائفي في إطار التاريخ الاندلسي العام وتضُمُّ التصورات التالية : القبلي والاقطاعي والثلاثي. أما غيرها من الدراسات فلقد تطرَّقتْ لمواضيع اجتماعية مختلفة خلال العصر الطائفي ويُمْكن تصنيفُها ضمن التصور الحضري لهذا المجتمع.

1) مجتمعٌ واحدٌ وتصوراتٌ متعدِّدةٌ

يعتبر التصور القبلي للمجتمع الأندلسي خلال عصر ملوك الطوائف أكثر انتشاراً من غيره في عدد من الدراسات الأوربية وحتَّى العربية. لقد تطرَّق الدكتور بيير كيشار (Pierre Guichard) للمجتمع الطائفي في إطار دراسته البِنْيَوية

للمجتمع الأندلسي من الفتح الإسلامي إلى نهاية الدولة الأموية لا أريد أن أكرر جميع الأفكار التي وردت في مناقشتي المفصلة لهذا الكتاب في عرض نشر في «المجلة التاريخية المغربية» سنة 1982[1] وفي رَدٍّ المؤلف عليها ولكنني سأكتفي بتقديم الملاحظة التالية حول النقاش المذكور أعلاه :

أولا، إن المؤلف طبق التصور القبلي على عصر الطوائف في إطار دراسةٍ شَمَلَتْ فترةً زمنيةً طويلةً ولم تنطلق من عصر الطوائف للخروج بتصور اجتماعي لبنية مجتمعه. ولقد قَبِلَ المؤلف هذه المُلاحظة في رَدِّهِ.

ثانيا، قَبِلَ المؤلفُ تغْيِيرَ أو تعْديلَ موقِفِه الأصلي بشأن العصبيّة القبلية للمجتمع الطائفي عندما قال بأن القبلية اندثرت على المستوى السياسي رغم احتفاظ المجتمع الطائفي ببعض ملامح المجتمع القبلي.

ثالثا، إن كيشار لم يطور موقفه الجديد كثيراً لسببين، أَوَّلُهُمَا أنَّ اهتمامَهُ بالبنية الاجتماعية كان قد انصَبَّ على الاندلس إلى نهاية الدولة الاموية بالدرجة الأولى وليس على عصر الطوائف وثانيهمَا أنه غَيَّرَ اهتمَامَهُ بعد نشر كتابِهِ حول البنية الاجتماعية لِيَنْصَبَّ على دراسةِ بلسنية في العهد النصري مهتما خاصةً بالجانب الأثري ولقد نشر هذه الدراسة الضخمة مؤخراً.

رابعا، كان لدراسة كيشار تأثيرٌ في بعض الدراسات التي اعتمدته مثل كتاب «إسبانيا الاسلامية والمسيحية في بداية العصر الوسيط» (Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages) لمؤلفه طوماس كليك (Thomas. Glick) لقد نقل كليك تصور كيشار القبلي للمجتمع الطائفي في دراسته المقارنة للمجتمع الأندلسي الإسلامي والمجتمع المسيحي في شمال الجزيرة الإيبيرية دون اعتبار موقفه الجديد.

ولقد رفضت صلاحيةَ التصور القبلي بالنسبة للمجتمع الطائفي في الفصل الأول من كتابي «جوانب من الواقع الأندلسي في القرن الخامس الهجري» بعنوان «العصبية والعلاقات الاجتماعية في الأندلس في عهد دول الطوائف» واعتمدتُ في ذلك حُجَجاً منبثقةً من العلوم السياسيةِ الحديثةِ مثلَ مفهوم دولةٍ ذات سيادةٍ

---

(1) M'hammad Benaboud, compte rendu sur **Structures sociales «orientales» et «Occidentales»** dans l'Espagne musulmane de Pierre Guichard in **Revue d'Histoire Maghrebine** no 25-26 (1982), pp. 191-197.

وعلاقَتِها بالمجتمع من جهةٍ، كما اعتمدتُ منهجاً تاريخياً مثل ربط التصور التاريخي بالواقعِ الاجتماعي وناقَشْتُ مواقِفَ بعض المؤرِّخين الأندلسيين المعاصرين من خلال مناهجهم التاريخية من جهة أخرى. لن أُكَرِّرَ جميع الأفكار التي وردت في ذلك الفصل فهو منشور. إلا أنني أريد أن أشيرَ إلى أن هدفَ هذا الفصل ينحصر في مناقشة غياب العصبية في المجتمع الطائفي و لم يتطرق بالتفصيل إلى طبيعة هذا المجتمع البنيوية والقوى الاجتماعية والإقتصادية المحركة له. إنني لا أتوفر على أجوبةٍ نهائيةٍ لهذه المسألة لأن مجال المناقشة لازال مفْتُوحاً.

وهناك التصور الثلاثي الذي يقسم المجتمع إلى العناصر الإسلامية والمسيحية واليهودية وهو الذي طبقه الدكتور دايفيد واسرشتاين على المجتمع الطائفي في كتابه ازدهار ملوك الطوائف وسقوطُهُمْ (The Rise and Fall of the Party Iting). لقد ناقشت هذا الكتاب أيضاً في عرضٍ نُشِرَ بالعربية ضمن كتابِهِ «مباحث في التاريخ الأندلسي ومصادره» وأريد أن أشيرَ إلى الملاحظات التالية بشأنه :

أولاً، ركزتُ في عرضي حول ضعف هذا الكتاب على المستوى التوثيقي بل إن هذا العرضَ يشكلُ في الواقع نَقْداً ببليوغرافياً.

ثانيا، لقد أشرت في العرض المذكور إلى ضعفِ هذا الكتاب على المستوى التنظيري في التقسيم الثلاثي الذي طبقه على عصر الطوائف. أنني لا أنكر أهمية التعايش بين العناصر المسلمة والمسيحية واليهودية في الأندلسِ ولكنني انتقدتُ واسرشتاين لكونه أعطى الأقلية اليهودية في المجتمع الطائفي أهميةً تفوق تلك التي خصصها للمسلمين الأندلسيين وللمسيحيين وهذا لا ينطبق على الواقع. كما أنه بالغ في أهمية تَعَدُّدِ الأديان في الأندلسِ فأهمَلَ جوانبَ وعناصرَ جَوْهريَّةً في المجتمع الطائفي.

إن فرض التصور الاقطاعي على المجتمع الأندلسي أمرٌ غيرُ واردٍ بالنسبة لأغلبية المتخصصين في التاريخ الأندلسي في جميع عصوره باستثناء دراسة الاستاذ إبراهيم القادري بوتشيش في موضوع «أثر الاقطاع في تاريخ الأندلس السياسي من منتصف القرن الثالث الهجري حتى ظهور الخلافة[2] أما بالنسبة لعصر الطوائف فالمشكل

(2) الدكتور صلاح خالص، «إشبيلية في القرن الخامس الهجري، دراسة أدبية تاريخية لنشوء دولة بني عباد في إشبيلية وتطور الحياة الأدبية فيها»، بيروت، 1965.

لم يطرح مع أن الدكتور صلاح خالص نَسَبَ بعضَ ملامح أو عناصر المجتمع الاقطاعي للمجتمع الاشبيلي خلال العصر العبادي مثلَ الطبقةِ الارستقراطية وذلك في كتابه «إشبيلية في القرن الخامس الهجري»(2) لقد ناقشت موقفَ الدكتور صلاح خالص في مقالةٍ سَتَصْدُرُ في العدَدِ المقبل لمجلةِ «البحث العلمي» وهو في أصله نَصٌّ مشاركتي في يوم دراسي نظم في كلية الاداب بالمحمدية حول الاقطاع في حوض البحر الأبيض المتوسط.

ثالثا، لم يُبْرِزْ هذا الكتابُ عنصرَ التنوع في المجتمع الطائفي وربما يعود ذلك إلى التعميم. إذ حَاوَلَ المؤلفُ أن يدرسَ المجتمَعَ الطائِفِي بِرُمَّتِهِ دونَ استيعاب عناصِرِهِ المتعدِّدةِ والمعقَّدة أو خصوصيته من منطقة لأخرى أو تأثير التحولات العميقة التي عَرَفَهَا عصر الطوائف والتي كان لها تأثير كبيرٌ في تطوّر هذا المجتمع وتحوُّلِهِ.

باختصار، إنني لا أنفي أهمية التعايش الديني بصفته محوراً جوهرياً في المجتمع الأندلسي ولقد تبلور في كتابات بعض الدارسين ومنهم المفكر الإسباني الكبيرُ أميركو كاسترو الذي أطلق عليه مصطلح (Convivencia) إلا أنني أتساءل عن مدى صلاحيةِ التقسيمِ الذي اعتمدهُ واسر تستاين في كتابه حولِ الأندلس خلال عصر الطوائف عندما تطرق لكل من المسلمين الأندلسيين واليهود والمسيحيين على حدة كأن كُلَّ مجموعةٍ دينيةٍ شَكَّلَتْ جزءاً مستقلا عن الآخرين وكأن تعَدُّدَ الأدْيَانِ هو العنصرُ الوحيدُ الصالحُ لِتَرْشِيحِ المجتمعِ الطائفي.

2) النمطُ الحضريُّ والحضاريُّ

هناك عِدَّةُ دراساتٍ حديثَةٍ تطرقت للمجتمع الطائفي أو لبعض عَنَاصِرِهِ انطلاقاً من التصور الحَضَري لهذا المجتمعِ دونَ أنْ يكونَ هَدَفُهَا الرئيسي هو إثباتَ صلاحية هذا التصور وتطبيقِهِ على هذا المجتمع. ربما يعودُ عدمِ التركيزِ على رَبْطِ التصور الحضرِي بالمجتمع الطائفِي إِلَى سببين، أَوَّلُهُمَا الافتراضُ أنَّ نماذِجَ أخْرَى تَنْطَبِقُ عليه كالنمط القَبَلِي، وثانِيهِمَا الافتراضُ أنَّ النمطَ الحضريَّ لمْ يَتَطوَّرْ إلاَّ في مرحَلةٍ لاحِقَةٍ كَمَا كَانَ الشَّأْنُ بالنسبة للمجتمع المسيحِي في شمالِ الجزيرةِ الإيبيرية وفي أنْحَاءَ أخرى من القارة الأورُوبيَّةِ حيثُ سَادَ النمطُ الإقطاعي وغَيْرُهُ مِنَ الأنْمَاطِ الاجتماعيَّةِ. ولكنَّ التصورَ الحضرِي يَنْطَبِقُ علَى المجتمع الطائِفِي في رَأينا لِعِدَّةِ

أسبابٍ نَذْكُرُ مِنْهَا تَطَوُّرَ المدنِ الأندلسيَّة الكُبْرَى بِشَرَائحِهَا الحَضَرِيةِ وبازْدِهَارِ ثقافَتِهَا وبانفرادِهَا بِحَضَارةٍ أندلسيةٍ تَمَيَّزَتْ بها عنْ المجتمع في الممالك المسيحية في الشمال من جهةٍ وعن المجتمعِ المغاربي والعربي عموما من جهة أخرى.

تُعْتَبَرُ جميعُ المصادر الاندلسية المعاصرة منها والمتأخرة، لدراسة المجتمع الطائفي مصادرَ حضرية تطرقتْ لجوانِبَ مختلفةٍ لمجتمعٍ حَضَرِيٍّ. ومن شأنِ أيٍّ تقويمٍ عِلْمِيٍّ لهذِهِ المصادِرِ أن يُبْرِزَ كَثْرَتَهَا وتنوعَها وعمقها وطرافتها وأصالَتَها وإبداعَها.

ومن شأن أيَّةِ دراسةٍ للمفكرين المعاصرين للمجتمع الطائفي أن تؤكِّدَ طابَعُهُمْ الثقافي الفريدِ في إطار حضارةٍ متمدِّنَةٍ رائِدَةٍ في وقتها ويمكننا أن نَسْتَخْلِصَ من خلال قراءةٍ متمعِّنةٍ لهؤلاء المفكرين أن تصوُّرَهُمْ لمُجْتَمَعِهِمْ كان تصوراً لمجتمعٍ حَضَرِيٍّ وحَضَارِيٍّ. ومن يستطيع أن يَنْكُرَ ذَلِكَ في نصوصِ أبْرَزِ مُفَكِّرِي عَصْرِ الطوائف ومُبدِعِيهِ في شتَّى المَجَالاَتِ المغربية مثل ابن حيان وابن حزم والبكري وابن عبد البر وابن زيدون وابن بشكوال وغيرهم ؟

ويَنْعَكِسُ البعدُ الحَضَرِي وَالحَضَارِي في تآلِيفِ عددٍ من المُهْتَمِّينَ بِجَوَانِبَ مختلفةٍ للمجتمع الطائِفِي. لقد صاحَبَنِي الوَعْيُ بأَهَمِّيَةِ هذَا البُعْدِ الحَضَرِي في دراستِي حولَ «التاريخ السياسي والاجتماعي لإشبيلية في عهد دول الطوائف» وفي كلِّ ما ألفتُهُ حول المجتمعِ الطائفي منذ صدورِ ذلك الكتاب. وتُعْتَبَرُ دراسةُ الدكتور عبد الوهاب خلاَّف لقرطبةَ في القرنِ الخامس الهجري دراسةً اجتماعيةً واقتصاديةً لمدينةٍ عظيمةٍ عَرَفَتْ مجتمعاً حَضَرِياً متطوراً سواء تعلَّق الأمر بالفَصْلِ الأول حولَ «خُطَطِ قرطبة وأبرز معالِمِها في القرنِ الخامِسِ الهِجْرِي» أو في الفصل الثاني حول «الحياة الاقتصادية في قرطبة في القرن الخامس الهجري» وتطرق المؤلف في فصله الثالث حول «الحياة الاجتماعية في قرطبة» لجوانب اجتماعيةٍ مختلفةٍ لمجتمعٍ حضري بالدرجة الأولى. ولقد تطرق في القسم حول عناصر المجتمع القرطبي إلى كلٍّ من الأندلسيين والبربر والصقالبة وأهلِ الذمةِ مما قد يوحي أنه تبنى التصور التقليدي الذي قسم المجتمع الأندلسي انطلاقاً من مقاييس عرقية أو دينية على غرار ما فعل ليفي بروفنصال في كتابه «إسبانيا الإسلامية» إلا أنه يوضح سببَ تَطَرُّقِهِ لهذِهِ المجموعات في قوله : «تميز القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر ميلادي من الناحية الاجتماعية بانحلال العناصر التي كان المجتمع الأندلسي بوجه

عام والمجتمع القرطبي بوجه خاص يتكون منها، والتي استطاعت الخلافة الأموية أن تجعل منها جميعاً كتلة واحدة ومجتمعا متماسكا»[3].

وأشير إلى أن الدراسة التي أنجزها الدكتور دومنيك أورفوا (Dominique Urvoy) حول «عالم العلماء الأندلسيين من القرن الخامس الهجري إلى القرن السادس الهجري» **(Le monde des ulemas andalous du XI^e au XII^e s)** تعكس عالم العلماء الحضري والثقافي والحضاري بالدرجة الأولى. كما تعكس هذه الدراسة شريعةً اجتماعيةً عصريةً.

وينعكس البعدُ الحضري والحضاري أيضا في القسم الذي تطرق فيه الدكتور طوما كليك لعصر الطوائف في كتابه «إسبانيا الاسلامية والمسيحية في المرحلة الأولى من العصر الوسيط».

(Thomas Glick, **Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages. Comparative Perspectives on Social and Cultural Formation, Princeton, 1979)**

تحدث كليك عندما تطرق لنظم الدولة في القرن الحادي عشر الميلادي عن تطور الازدهار العمراني والقضاء على القبلية (ص 208) إلا أنه ضَمَّ عناصر من أنماطٍ اجتماعيةٍ مختلفةٍ في الكتاب ويعود ذلك إلى شمولية موضوع الكتاب من حيث الزمان إذ يشكل التاريخ الأندلسي عبرَ جميعِ عصورِهِ ومن حيث الرقعة الجغرافية إذ يتعلق الأمر بمقارنة الأندلس والممالك المسيحية في جميع أنحاء الجزيرة الايبيرية ومن حيث المحتوى والمنهج إذ حاول أن يقارن الأندلس والممالك المسيحية في أبعادها المختلفة سياسيا واجتماعيا واقتصاديا وثقافيا وحضاريا.

II البعد الاجتماعي في الدراسات التاريخية العربية

أ. غياب هذا العنصر في الدراسات العربية الشمولية والمتخصصة في التاريخ الأندلسي.

هناك حضورٌ للبعد الاجتماعي الطائفي في بعض الدراسات المغربية والمشرقية منها تلك التي ذكرناها في إطار مناقشتِنَا للدراسات الاجتماعية التي انطلقتْ من

(3) الدكتور عبد الوهاب خلاف، «قرطبة الاسلامية في القرن الحادي عشر ــ الخامس الهجري، الحياة الإقتصادية والاجتماعية»، تونس، 1984، ص. 234.

التصورِ الحضرِي والحضاري للمجتمع الطائفي ولكن هناك التزامٌ بصَمْتٍ كبيرٍ عن هذا البعدِ في أغلبية الدراسات العَرَبيَّةِ نُلاَحِظُ غيَّاب العنصر الاجتماعي في الأنماط التالية التي تطرَّقَتْ لِعَصْرِ الطوائف :

أولا، يسود هذا الصمت في جلِّ الدراسات التاريخية الشُّمُوليَّةِ للأندلس التي ظَهَرَتْ في العالم العَرَبي. وتكْمُنُ خُطُورَةُ هذا الاتجاه في انْتِشَارِها الواسع. لَدَى الطلبة الجامعيين بصفتها مراجع أساسيةً وفي احتمالِ تأثِيرِها السّلْبِي في تَوْجِيهِ المُتَخَصِّصِينَ في التاريخ الأندلسِي فِي المستقبلِ. إن غِيَّابَ البعدِ الاجتمَاعِي لا يَنْحَصِرُ فِي مَرَاجِع التاريخ الأندلُسِي خلال عصر الطوائف، بل نلاحظه مَثلاً في الدِّرَاسَاتِ التي تطرقت لهذا التاريخ من الفتح الى نهاية الدولة الأموية مثلَ كتابِ «الدولة العربية في إسبانيا من الفتح حتى سقوط الخلافة..» للدكتور إبراهيم بيضون (بيروت، 1970) وكتابِ «تاريخ المسلمين وآثارُهم في الأنْدَلُس من الفتح العربي حتَّى سقوطِ الخلافة بقرطبة للدكتور السيد عبد العزيز سالم (بيروت، 1971) مع أن هذا المُؤلَّفَ يَضُمُّ قِسْماً حولَ «قرطبة حاضرة الخلافة» بما في ذلك الحركة العلميةُ في قرطبة في عصر بني أمية[4]. أمَّا الكتبُ العامةُ الشموليةُ التي تطرقَتْ لعصرِ الطوائفِ ضمن التاريخ الأندلسي فَلَقَدْ أهْمَلَتْ الجَانِبَ الاجتماعي كُلِّياً ونَذْكُرُ مِنْها كتابَ «في تاريخ المغرب والأندلس» للدكتور أحمد مختار العبادي (بيروت، 1978) لم يُخَصِّصْ صاحِبُهُ لـ «دول الطوائف الثانية» أكثر من 10 صفحات[5]، واعتَبَرَ عصرَ الطوائِفِ نتيجةً لسقوط الدولة الأموية لاَ غَيْرَ ونُلاحِظُ إهمالَ الجانبِ الاجتماعي في عصر الطوائف في كتاب «تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس» للدكتور خليل إبراهيم السامرائيِّ والدكتور عبد الواحد ذنون طه والدكتور ناطق صالح مطلوب (بغداد، 1986). بالرغم من كونه يَضُمُّ فَصْلاً قَصِيراً حول «أثر الحضارة العربية في الأندلس»[6]. ولقد أهْمَلَ الدكتور

(4) الدكتور السيد عبد العزيز سالم، «تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس من الفتح العربي حتى سقوط الخلافة بقرطبة»، بيروت، 1971، ص 292، 315. وللدكتور السيد عبد العزيز سالم كتاب بعنوان «قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس...»، جزءان، بيروت، 1971.

(5) الدكتور أحمد المختار العبادي، «في تاريخ المغرب والأندلس»، بيروت، 1978، ص. 253 — 263.

(6) الدكتور خليل إبراهيم السامرائيُّ، والدكتور عبد الواحد ذنون طه والدكتور ناطق صالح مطلوب، «تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس»، بغداد، 1982، ص. 474 — 487.

عبد الرحمن علي الحجي المجتمعَ الطائفِي في أبْعَادِهِ المختلفةِ في كتابه «التاريخ الأندلسي من الفتح الإسلامي حتى سقوط غرناطة» (دمشق — بيروت — الكويت — الرياض، 1976) رغم أنه خصص صفحات محدودةٍ للحركة العلمية(7).

ثانيا، نلاحظ السكوت عن الجانِبِ الاجتماعيّ في بعض الدراساتِ حولَ عصر الطوائف. مثلا لم يتطرق الأستاذ محمد عبد الله عنان لهذا الجانب على الإطلاق في كتابه «دول الطوائف» (الطبعة القاهرة، 1969). كما أهْمَلَ الدكتور خليل إبراهيم السامرائيُ الجانِبَ الحَضَرِي والحَضَارِيَّ في المجتمع الطائِفِيِّ في كتابه «علاقات المرابطين بالممالك الأسبانية بالأندلس وبالدول الإسلامية» (بغداد، 1986) وفي الباب الأولِّ بالذات حولَ «علاقات ملوك الطوائف بالممالك الاسبانية والمرابطين..»(8) وَتَجَاهَلَ الحضَارَة الأندلسية عِنْدَمَا تَطَرَّقَ لـ «علاقات المرابطين الحضارية مع الممالك الاسبانية والدول الاسلامية»(9) في الباب الرابع مع أنَّ الحضارةَ الأندلسية لم تَكُنْ أقلَّ درجةٍ من الحضارة فِي المَنَاطِقِ التي شَمَلَهَا هذا البابُ.

ثالثاً، نُلاحِظُ إهمالَ الجانِبِ الحَضَرِي والاجتماعي في بعض الكُتُبِ التي تَشْمَلُ مجموعة من المقالاتِ المنشورة في المجلات المتخصصة مثلَ كتابِ «دراسات وبحوث في تاريخ المغرب والأندلس» (ليبيا — تونس 1984) للدكتور أمين توفيق الطيبي، صحيح إنَّ بعضَ المقالاتِ المنشورةِ في الكتابِ لا علاقة لها بالأندلس ولا بالقرنِ الخامس الهجري مثلَ «أغنام المرينو ذات أصلٍ مَغْرِبِيٍّ»(10). ومع هذا تَطَرَّقَ الدكتور الطيبي في بعض المقالات المنشورةِ في هذا الكتاب إلى بعضِ الشخصيات الأندلسية البارِزَةِ في عصر الطوائِف مثلَ المعتمد بنُ عباد وعبد الله بنُ بلقين

---

(7) الدكتور عبد الرحمن علي الحجي، «التاريخ الأندلسي من الفتح الإسلامي حتى سقوط غرناطة...»، دمشق — بيروت — الكويت — الرياض 1976، ص. 409 — 416.

(8) الدكتور خليل إبراهيم السامرائي، «علاقات المرابطين بالممالك الاسبانية بالأندلس وبالدول الاسلامية»، بغداد، 1985، ص. 132.

(9) نفس المرجع، ص. 349 — 436.

(10) الدكتور أمين توفيق الطيبي، «دراسات وبحوث في تاريخ المغرب والأندلس»، ليبيا — تونس، 1984، ص. 338 — 343.

وكذلك لبعض المصادر الأَساسية لدراسة عصر الطوائف مثلَ «ذخيرة» ابن بسام و«كتاب التبيان» لعبد الله بنُ بلقين.

إن هذا العرضَ يَفرِضُ علينَا سؤالاً وهو، لماذَا غَابَ العنصرُ الحضَريُّ والاجتماعيُّ في هَذِهِ الدراساتِ العربيةِ الحديثةِ التي تَطَرَّقَتْ للأندلس خلال عصر الطوائف ؟ رُبَّمَا يَكْمُنُ الجوابُ فِي العدد المحدودِ للمُتَخَصِّصِينَ في التاريخ الاجتماعيِّ الأندلسيِّ من جهةٍ وانتشارِ المتخصصين في التاريخ السياسي بمفهومِهِ التقليديِّ الذِي لا يَتَجَاوَزُ سَرْدَ الأَحْدَاثِ السياسيةِ إضافة إلى المتخصصينَ في الأدب الأندلسيّ الذينَ يَنْقُصُهُمْ التَّكْوِينُ التاريخيُّ من جهةٍ أخرى.

ب. أهمية التوثيق في الدراسات الاندلسية الحديثة

تتجلى أهم مساهمة للتجديد في مجال الدراسات الأندلسية خلال عصر ملوك الطوائف في الإمكانيات الجديدة في مجال التوثيق. لقد ساهم نشاط المتخصصين في اللغة العربية وآدابها في تحقيق المصادر الأندلسية لعصر الطوائف ونشرها في إنعاش اهتمام المؤرخين بجوانب جديدة لعصر الطوائف. إن المادة التي أصبحنا نتوفر عليها اليوم فتحت أبوابا جديدة للباحثين المهتمين بعصر الطوائف. كما ساهمت في تطبيق مناهج جديدة على هذا العصر اعتمادا على توثيق جيد. كما أن المصادر التي نشرت خلال السبعينات والثمانينات تعد من الأسباب الرئيسية لظهور عدد كبير من الدراسات حول جوانب من المجتمع الطائفي، ليس في العالم العربي فحسب بل وفي إسبانيا وغيرها من الدول الغربية.

إن أهمية المادة الجديدة التي أصبحت متوفرة للباحثين المهتمين بالمجتمع الطائفي تعود إلى أسباب متعددة. إن المادة نفسها غنية وطريفة. كما أن هذه المادة غزيرة بالمقارنة مع مادة العصور السابقة للتاريخ الأندلسي أو بالمقارنة مع المادة التي وصلتنا لدراسة مناطق أخرى خلال نفس العصر مثل المغرب أو الممالك المسيحية في شمال الجزيرة الإيبيرية.

ويجب أن أشير إلى المستوى العلمي الرفيع الذي طبع تحقيق أهم المصادر التاريخية والأدبية لدراسة عصر الطوائف. لقد ساهمت أسماء لامعة في مجال اللغة العربية وأدابها في تحقيق أهم المصادر المرتبطة بعصر الطوائف. نجد الدكتور إحسان عباس على رأس هذه اللائحة. لقد نشر أهم مصدر لعصر الطوائف وأعني جميع

أجزاء كتاب «الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة» لابن بسام الشنتريني[11] إن أهمية هذا المصدر لا يخفى على دارسي هذا العصر[12] وقام الدكتور إحسان عباس بإعادة تحقيق رسائل ابن حزم نشر منها لحد الآن أربعة أجزاء[13] كما نشر بعض المصادر المتأخرة مثل «نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب» للسان الدين بن الخطيب . وساهم الدكتور محمود علي مكي في هذا المجال عندما حقق جزأ من «القمتبسى» لابن حيان. وأنجز دراسة هائلة حول ابن حيان في حوالي 150 صفحة ونشرها مقدمة لهذا التحقيق[14] لا أريد أن أقدم اللائحة الكاملة للمصادر التي نشرت فساهمت في إنعاش دراسة عصر الطوائف وإنما أريد أن أركز على أهمية الإخراج العلمي لهذه المصادر. مثلا، يمكن مقارنة التحقيق الرفيع الذي أنجزه إحسان عباس بالنسبة إلى الذخيرة بتحقيق الأستاذ محمد عبد الله عنان المشوه لكتاب «الإحاطة في أخبار غرناطة» للسان الدين ابن الخطيب والذي راجعه الأستاذ محمد ابن تاويت على صفحات مجلة «المناهل». ويوجد تحقيق جديد «لكتاب التبيان» لعبد الله بن بلقين حاكم غرناطة الطائفية، دفعه الدكتور أمين توفيق الطيبي للنشر. كانشر الطيبي ترجمة بمقدمة مركزة وبتعاليق مطولة ألقت أضواء هامة على هذا المصدر لغويا وتاريخيا[15].

وهناك بعض التصرفات السلبية التي ساهمت في توفير المصادر لدراسة عصر الطوائف مثل نشر العرب لما حققه بعض المستشرقين من مصادر أو «إعادة» تحقيق «الباحثين» العرب لبعض المصادر الأندلسية الطريفة دون إضافات تستحق الذكر. مثلا، لقد أعيد نشر كتاب «البيان المغرب..» لابن عذاري المراكشي في بيروت

(11) أبو الحسن علي ابن بسام الشنتريني، «الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة» 8 أجزاء، تحقيق د. إحسان عباس، ليبيا — تونس، 1975 — 1979.

(12) راجع دراسة د. أمين توفيق الطيبي حول هذا المصدر في كتابه «دراسات وبحوث في تاريخ المغرب والأندلس»، بيروت، 1984، ص. 248 — 257.

(13) أبو محمد ابن حزم، «رسائل ابن حزم الأندلسي»، تحقيق الدكتور إحسان عباس، بيروت، 1970 — 1973.

(14) خلف ابن حيان القرطبي، «المقبس»، تحقيق د. محمود علي مكي، بيروت، 1973، ص. 7 — 159.

(15) **Amin Tawfiq Tibi, The Tibyan, Memoirs of Abd Allah B. Buluggin Last Zirid Amir of Granada, Leiden, 1986**

وهذا مصدر مهم جدا لدراسة عصر الطوائف ليس فقط نظرا لأهمية المؤلف وإنما كذلك نظرا للاقتباسات العديدة من المؤلفين المعاصرين لملوك الطوائف مثل ابن حيان وغيره[16]. لقد نشر المستشرق الهولندي الجزء الأول للبيان المغرب في لايدن سنة 1848 وذلك عندما اكتشف المخطوط رقم 67 في مكتبة لايدن. أما الطبعة الثانية لهذا الجزء فظهرت سنة 1948 عندما اكتشف، ليفي بروفنصال مخطوطا جديدا لهذا الجزء فأعاد نشره بالمشاركة مع ج. س كولان في هولندا في السنة المذكورة. أما الطبعة الثالثة فظهرت في بيروت دون تاريخ ضمن منشورات دار الثقافة اللبنانية ولقد أعلن عن ذلك في الصفحة الأولى من جهة والصفحة الأخيرة وهي عبارة عن صورة للعنوان الفرنسي الذي ظهر في طبعة بريل الهولندية سنة 1948 مع فرق واحد وهو تعويض إسم الناشر الهولندي بشعار دار الثقافة. كما نشر الناشر اللبناني حجة سرقته في الصفحة ماقبل الأخيرة عندما أعاد نشر نص إنجليزي ورد في طبعة 1948 يؤكد حقوق طبع هذا الجزء للناشر الهولندي وكذلك طبعه في هولندا. لقد ورد النص الانجليزي في الطبعة اللبنانية كما يلي :

«Copyright 1984 by E. J. Brill, Leiden Holland. All rights reserved, including the right to translate or to reprodure this book or parts thereof in any form. Printed in the Netherlands».

ولقد حذف الناشر اللبناني مثل هذا النص من الجزء الثالث الذي طبعه بدون تاريخ اعتمادا على صورة طبعة كولان وبروفنصال التي ظهرت سنة 1930 بباريس عند الناشر الفرنسي بول كوتنير (Paul Geuthner) أما الفصل الرابع فلقد نشره الدكتور إحسان عباس ضمن مجموعة دار الثقافة سنة 1967.

وظهرت في بيروت طبعة مصورة «لكتاب التبيان» للأمير عبد الله بن بلقين نقلا عن التحقيق الذي نشره الأستاذ ليفي بروفنصال لنفس المصدر في القاهرة سنة 1955. كما نشر كتاب «المعجب في تلخيص أخبار المغرب» لعبد الواحد المراكشي في القاهرة سنة 1949 بتحقيق محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي

(16) راجع دراسة الدكتور عبد الواحد ذنون طه حول مصادر «البيان المغرب» حيث قام بتقويم مصادر هذا المصدر وتحديدها اعتمادا على النقد الداخلي لنصوص «البيان».

وذلك دون ذكر التحقيق الأول للمستشرق الهولندي، راينهارت دوزي. وقام كل من الدكتور سهيل زكار والأستاذ عبد القادر زمامة بإعادة «تحقيق» «كتاب الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية» لمؤلف مجهول وظهر في الدار البيضاء سنة 1979. رغم إشارة المحققين إلى النسختين المنشورتين سابقا، فإن التقديم للطبعة الثالثة والتحقيق لا يعكسان مجهودا فكريا كبيرا، خصوصا من الناحية التاريخية والكتاب مصدرا تاريخيا بالدرجة الأولى.

III «تداخل المعرفة في عصر الطوائف : علاقة التاريخ بالأدب الأندلسي خلال عصر الطوائف»

هناك علاقة وثيقة بين التاريخ الاندلسي خلال عصر الطوائف وبين التخصصات الأخرى التي يمكن دراسة هذا العصر في إطارها وتطبيق مناهجها عليه مثل علم الاجتماع أو الأدب الأندلسي. إن التاريخ ينفرد بصفته علما قائما بذاته ونفس الحكم ينطبق على الأدب، ومع ذلك هناك مجال واسع للتعاون والتكامل بينهما، وهذا ينطبق على الدراسات الأندلسية عموما وعلى الدراسات المهتمة بعصر الطوائف على وجه الخصوص.

لا يمكننا أن ننكر خصوصية مادة أدبية معينة في فترة زمنية محددة مثل الشعر الأندلسي في القرن الخامس الهجري. ويمكن معالجة هذه المادة اعتمادا على مناهج مختلفة. فعلى سبيل المثال، هناك دراسات متعددة لشعر المعتمد بن عباد حاكم إشبيلية من سنة 461هـ/1091م إلى 484هـ/1068م فنذكر كتاب «الشعر في ظل بني عباد» لمحمد مجيد السعيد (القاهرة، 1972) يَدْرُسُ شِعْرَ المعتمدِ ضِمْنَ الشعر الإشبيلي في عهد بني عباد. وهناك كتاب «إشبيلية في القرن الخامس الهجري، دراسة أدبية تاريخية لنشوء دولة بني عباد في إشبيلية» للدكتور صلاح خالص (بيروت، 1965) تطرق فيه المؤلف لشعر المعتمد والشعر الإشبيلي في إطاره الإجتماعي. وهناك دراسة «باللغة الفرنسية بعُنْوانِ» المعتمد بن عباد وانتاجُه الشعري» (Al-Muctamid Ibn Abbad et son œuvre pœtique) للدكتور رضى السويسي (تونس، 1977) وهي عبارةٌ عن دراسة للمواضيع الواردة في شعر المعتمد. وأخيرا هناك دراسة بالإنجليزية بعنوان «الشكل والبنية في شعر المعتمد بن عباد» (Form and Structure in the Pœtry of al-Muctamid Ibn Abbad) (ليدن — Leiden، 1974)

وكل هذه الدراسات أطرحاتٌ لنيل الدكتوراه في أصلها باستثناء «الشعر في ظل بني عباد» التي قدمها صاحبها أطروحة لنيل شهادة الماجستير. والهدف من ذكر هذه الأعمال التي عالجت نفسَ المادةِ أي شعر المعتمد بطرق مختلفة يعود إلى التخصص الذي أصبح يطبع مجال الأدب العربي الأندلسي.

ويمكننا أن نقول الشيء نَفْسَه بالنسبة للتاريخ الأندلسي فهناك متخصصون في عهودٍ معينةٍ كعهد بني أمية في الأندلسِ وعهدِ دولِ الطوائف وعهدِ المرابطين وهناك تحديدٌ جغرافيٌّ بحيث ينحصر هدفُ الدراسة في مِنْطَقةٍ معينة. فعلى سبيل المثال، هناك دراساتٌ في مختلف الدول الطائفية باللغة العربية والإسبانية والفرنسية والإنجليزية منها كتاب «بنو جهور بقرطبة» الذي نشر بالاسبانية تحت عنوان:

(Los Banu Yahwar en Cordoba, 1031-1070 de J.C /422-462 H) (قرطبة، 1968)

وهو للدكتور خالد الصوفي.

وكتاب «مملكة سرقسطة في القرن الحادي عشر للميلاد» للدكتور عفيف ترك الذي نشر بالإسبانية بعنوان **(El Reino de Zaragoza en el siglo XI de Cristo /V de la Héjira)** (مدريد، 1978) وكتاب «دولة بني زيري آخر ملوك غرناطة» للاستاذ إسماعيل العربي (الجزائر، 1982) وكتاب «بنو زيري بغرناطة» للاستاذ أندرو هاندلر الذي صدر بالانجليزية تحت عنوان **(The Zirids of Granada)** (كورال كايلس، 1974). وهناك دراساتٌ عامةٌ لدول الطوائف مثلُ كتابِ «دول الطوائف» للاستاذ محمد عبد الله عنان، (ط. 3، القاهرة، 1969) وكتاب «تاريخ الأندلس في الفتح الإسلامي حتى سقوط غرناطة (92 ــ 897هـ/ 711 ــ 1492م) للدكتور عبد الرحمن علي الحَجّي (دمشق، 1976)، الذي تطرق لدول الطوائف في إطار التاريخ الأندلسي العام. وحتى عندما وقع اختيار عدةِ مؤلفين على موضوعٍ يَشْمَلُ نفسَ الفترةِ الزمنية ونفسَ الرقعةِ الجغرافية، اختلفت معالجتُهم له من حيثُ طريقةُ معالجَةِ الموضوعِ واتخاذ مناهجَ مختلفةٍ. فعلى سبيل المثال، هناك كتاب «بنو عباد بإشبيلية» للمرحوم عبد السلام أحمد الطود (تطوان، 1946) عالجَ فيه المؤلفُ التاريخَ السياسي لإشبيلية وهذا لم يمنعني من القيام بدراسة نفس الموضوع معتمداً على مصادرَ لم تتوفر عند الطود في الأربعينات ومُرَكِّزاً على التاريخ السياسي والاجتماعي وذلك في كتاب «التاريخ السياسي

والاجتماعي لاشبيلية في عهد دول الطوائف» (تطوان، 1983) وأسوق مثالاً آخر، عَالَجَ الأستاذ الفرنسي بيير كيشار موضوعَ القبلية في الأندلس في عهد بني أمية معتمدا على المنهج البنيوي بحيث استنتج أن النمط القبلي العربي والبربري كان مسيطرا في المجتمع الأندلسي إلى نهاية دولة بني أمية وذلك في كتاب «البنيات الاجتماعية «الشرقية والغربية» في إسبانيا الإسلامية (Structures Sociales Orientales et occidentales dans l'Espagne musulmane) (باريس ولاهاي، 1977). وهناك دراسةٌ للدكتور مصطفى أبو ضيف أحمد بعنوان «القبائلِ العربيةُ في الأندلس حتى سقوطِ الخلافةِ (91 ـــ 422هـ/ 710 ـــ 1031م) طُبِعَ بالدار البيضاء، 1983، ركز فيه على الدور السياسي والاجتماعي للقبائل العربية في الأندلس إلى نهاية دولة بني أمية والهدف من ذكر هذه الأعمال هو التأكيدُ بأن التاريخ الأندلسي أصبح يشكل تخصصا مستقلا له فروعُه ومناهجُه كما يَشْمَلُ تَنَوُّعاً داخل الاطار التاريخي نَفْسِهِ سواءٌ فيما يخص تحديدَ العهودِ التاريخية أو المناطقِ الجغرافيةِ أو المناهِجِ الحديثة التي يختارها الباحثون لتناول مواضيعهم.

ومن جهة أخرى، يَعْتَمِدُ كلٌّ من التاريخ والأدبِ على العلوم الاجتماعية أو الإنسانية الأخرى للمزيد من التعميق سواءٌ في اطار مادةِ التاريخ أم في إطار مادة الأدبِ. فعلى سبيل المثال، يمكن دراسةُ كلٍّ من التاريخ والأدب من الناحية الاجتماعية والأنثروبولوجية ويمكن الاستفادة من الأبحاث التي نشرت في إطار علم الاجتماع وبالتالي من مناهجها ومن استنتاجاتها. مثلا، في إطار الدراسات الأندلسية، يمكن دراسةُ التركيب الاجتماعي والقِوَى الاجتماعية المحركة ـــ سواء كانت إقتصادية أو سياسية أو أدبية أو فكرية ـــ في إطارِ التاريخ الأندلسي في عصوره المختلفة من جهة، كما يمكن من جهة أخرى دراسةُ الأدب الأندلسِي أو أديبٍ أندلسيٍّ معينٍ في إطاره الاجتماعي والسياسي والاقتصادي في عهد معين من التاريخ الأندلسي.

ويمكن الاستفادةُ من علم النفس في دراسة كلٍّ من التاريخ والأدب الأندلسي. مثلا، يمكن تفسيرُ المواقفِ السياسيةِ لبعض الحكّام اعتماداً على التحليل النفسي وذلك بدراسةِ نفسيتِهم وطِباعهم ونماذج من سلوكِهم. مثلاً، لا يمكن فهمُ أسبابِ بعض المواقفِ الفظيعةِ والشنيعةِ للمعتضد بن عباد حاكم إشبيليةَ إلا بعد الرجوع

إلى طفولته وتحليل شخصيته. وهناك مصادر تفيدُنا كثيراً من الناحية النفسية وعلى رأسها «كتاب التبيان» لعبد الله ابن بلقين الذي وصفه محققُه الأستاذ ليفي بروفنصال بحق بأنه «وثيقةٌ سيكولوجية من الطراز الأول» ويمتاز هذا المصدر التاريخي الهامُ بكوْنِ مؤلفه تطرق لأهم الأحداثِ التاريخيةِ في الأندلسِ في القرن الهجري الخامسِ وللمجتمع الغرناطي والأندلسي وهو أحدُ ملوك الطوائفِ فترك لنا وصفاً وتحليلاً لما كان يدور في عقول عددٍ من الحكام وغير الحكام المعاصرين له كما وصف ما كان يدور في ذهنه عند تطرقه لعدد من الأحداث والمواقفِ التي اتخذها.

ثالثا، كثيرا ما يُشَكِّلُ الأدبُ جزءاً من التاريخ عندما يَرتبط بالماضي. فالأدبُ يُصْبِحُ أحيانا جزءاً من التاريخ عندما يُشَكِّل انتاجاً بشريا في مجتمعٍ معينٍ في الماضي، كما يُشكِّلُ التاريخ الاطارَ العامَ الذي يُولَدُ فيه الأدب. فكثيرا ما نجد ارتباطا عضويا بينهما.

والسؤال الذي أريد أن أطرحه الآن هو : إذا كان الأدب تخصصا قائما بذاته وإذا كان التاريخُ قائما بذاته فما هي العلاقةُ بينهما ؟ الجواب باختصار أن المؤرخَ بإمكانه أن يستفيدَ من الأدب دون خروجه عن نطاق تخصصه التاريخي كما يمكن للمتخصص في الأدب أن يستفيد من التاريخ دون خروجه عن نطاق تخصصه الأدبي. فالأدب مصدرٌ تكميليٌ بالنسبة للمؤرخ كما أن التاريخ ضروري لتحديد الإطار الاجتماعي والسيَّاسي الذي تطور فيه الأدبُ بحيث لا يمكن عزل الأدبِ عن المجتمع الذي أَنْتَجَهُ. فالتعاون ضروري بين المتخصص في الأدب والمتخصص في التاريخ.

إلا أن الخلطَ بين المادَّتَيْنِ أمرٌ يِجِبُ تحاشِيهِ سواءٌ في الدراسات الأدبيةِ أم التاريخية. فالمؤرخ يتميز بتكوينٍ وعقليةٍ معينةٍ كما يتميز المتخصص في الأدب بعقليةٍ خاصة. إن المؤرخَ يعتمد على مناهِجَ تاريخيةٍ مخالفةٍ لمناهجِ المتخصص في الأدب فأهدافُ الدراسات التاريخيةِ تختلف في جوهرها عن الدراساتِ الأدبية لأن المؤرخَ يحاول أساسا أن يكْشِفَ عن تصورٍ يقتربُ إلى أقصى الحدودِ من الواقع التاريخي في فترةٍ زمنية معينة بينما يَهْتَمُّ المتخصص في الأدب بفنونه المختلفة وباللغة وما يتصل بها. ومع ذلك هناك ارتباطٌ وثيقٌ بين التاريخ والأدبِ.

أولا، يعتمد المؤرخون في عدد من الأحيان على مصادر أدبية مثل الشعر، الذي كان غنيا جدا في الأندلس خلال ق 5 هـ خصوصا في الدراسات التي تركز على التاريخ الإجتماعي. كما يعتمدُ المتخصصون في الأدب على المصادرِ والمراجعِ التاريخية في تصوُّرهم للمجتمع والظروف التي أنتجت هذا الأدب وتَطَوَّرَ في ظِلِّهَا.

ثانيا، يشكل كل من التاريخ والأدب جزءاً من العلوم الاجتماعية أو الإنسانيةِ لذا فإن الارتباطَ بينهما وثيقٌ بحيث تُطَبَّقُ مناهجُ واتجاهاتٌ فكرية عليهما ولو بطرقٍ مختلفةٍ. فعلى سبيل المثال، يمكن دراسةُ مواضيعَ أدبيةً وتاريخيةً اعتمادا على المنظورِ البنيوي، أو المنظور المادي أو المنظور الروحي إلخ...

وهناك علاقة عميقة بين البعد التاريخي والبعد الأدبي خلال عصر الطوائف ونلاحظ مثلا، تداخل البعدين الأدبي والتاريخي في بعض الشخصيات التاريخية الأندلسية في عصر الطوائف. مثلا، يمكن اعتبار المعتمد بن عباد شاعرا ومالكا طائفيا. وكان ابن عمار شاعرا ووزيرا. وهذا ينطبق أيضا على ابن زيدون. وجمع ابن حزم بين الشاعر والأديب والناقد السياسي والمحلل الاجتماعي والفقيه ويعبر ابن حيان مؤرخاً بارزا وأديبا. متمكنا. وكان الهوزني أديبا وفقيها. هناك أمثلة كثيرة تؤكد تداخل البعد الأدبي والبعد التاريخي في عدد من الشخصيات التي عاصرت عصر الطوائف.

الخاتمة :

في الختام، يمكن القول إن الدراسات الأندلسية الحديثة لعصر الطوائف تتميز بالتجديد المنهجي لأسباب متعددة منها إدخال العنصر الاجتماعي والإهتمام به بصفته هدفا في حد ذاته أو اتخاذه نقطة انطلاق للاهتمام بأهداف أخرى. يجب أن نركز على ثلاثة نقط هامة. أولا، لقد ساهم نشر مصادر هامة لعصر الطوائف مؤخرا في إغناء نظرتنا المباشرة إليه. ثانيا، ظهر اهتمام كبير في الأوساط الجامعية في دول مختلفة بهذا العصر مما ساهم في إغناء معرفتنا به على مستوى أكاديمي رفيع. ثالثا، تميز هذا الإهتمام بتطبيق مناهج جديدة، مثل المنهج البنيوي أو الكمي، على عصر الطوائف عموما وعلى مجتمعه على وجه الخصوص، مما أدّى إلى إلقاء أضواء جديدة

على جوانبه المختلفة ومما يؤكد صحة هذه الملاحظات أن عدد الدراسات حول عصر الطوائف التي ظهرت منذ سنة 1970 مثلا تعد بالميئات، وأنها تتميز بالتنوع في الغرب والمشرق على السواء وأن طابعها الأكاديمي يميزها حتى بالمقارنة مع الدراسات التي أنجزت حول عهود أخرى من التاريخ الأندلسي رغم أهمية هذه الأخيرة وأن تأثير المناهج الإجتماعية الحديثة واضح فيها وأن محاولة التجديد فيها واضح توثيقا ومنهجا. بطبيعة الحال، لا يجب أن ننسى أن أهمية عصر الطوائف تكمن بالدرجة الأولى في أهمية محتواه وفي انفراده اجتماعيا وثقافيا وفكريا كما تجدر الإشارة إلى المجال الواسع للبحث في عصر الطوائف، فإنه لا يزال قابلا للبحث رغم أهمية ما أنجز فيه مؤخرا. بل يمكن القول إن ضخامة ما أنجز سوف يمكننا من تحديد اتجاهات جديدة للبحث في إطار التاريخ الأندلسي ومجتمعه خلال عصر الطوائف. وهذا يعني أن مجال التجديد المنهجي في الدراسات حول المجتمع الطائفي لازال مفتوحا بدوره.

العوامل المؤثِّرة في مصداقية
الفتح بن خاقان
في كتابيه : مطمح الأنفس وقلائد العقيان

د. صلاح جرّار
كلية الآداب ــ الجامعة الأردنية
عـمــــان

يهدف هذا البحث المتواضع إلى تتبّع بعض العوامل التي أثّرت بصورة سلبيّة في مصداقية كتابَيْ مطمح الأنفس وقلائد العقيان للفتح بن خاقان وفي قيمتهما التوثيقية. ولعلّ أبرز هذه العوامل ترجع إلى شخصية المؤلّف، لكون هذه الشخصيّة بكلّ مااتّسمت به قد انعكست على مادّة هذين المصدرين المهمّين من مصادر الأدب الأندلسي.

وأوّل هذه السمات في شخصية المؤلّف أنه يجعل من منفعته الشخصية مقياساً يحكم من خلاله على من ترجم لهم، فقد حدّث جمالُ الدين بن أكرم قال : «لمّا عزم الفتحُ بن خاقان على تصنيف كتاب قلائد العقيان جعل يرسل إلى كلّ واحدٍ من ملوك الأندلس ووزرائها وأعيانها من أهل الأدب والشعر والبلاغة يعرّفه عزمه ويسأله إنفاذ شيء من شعره ونثره ليذكره في كتابه، وكانوا يعرفون شرّه وثلبه، فكانوا يخافونه وينفذون إليه ذلك وصُرَر الدنانير، فكلّ من أرضته صلته أحْسَنَ في كتابه وَصْفَهُ وصِفَتَهُ، وكلّ من تغافل عن برِّه هجاه وثلبه»

[معجم الأدباء / ياقوت الحموي 16 / 187]

وقد أورد ياقوت الحموي في معجم الأدباء ما يدلّ على ذلك فذكر أنّ أبا

بكر بن باجّة المعروفَ بابن الصائغ لما وصلته رسالة الفتح بن خاقان استهان بها ولم يُعِرْها طرفه، فما كان من ابن خاقان إلاّ أن يترجم لابن باجّة في آخر كتاب القلائد، ونال منه نيلاً شديداً واتهمه بالزندقة والسخف والجنون، وقال في حقّه : «هو رَمَدُ جفنِ الدين، وكَمَدُ نفوسِ المهتدين، اشتهر سُخفاً وجنوناً، وهجر مفروضاً ومسنوناً، فما يتشرّعُ، ولايأخذُ في غير الأباطيل ولا يَشْرع، ناهيك من رَجُلٍ ما تَطَهَّر من جنابة ولا أظهر مَخْيَلَ إنابة، ولا استنجى من جدث، ولا أشجى فؤادَهُ مُوارٌّ في جَدَث، ولا أقرّ بباريه ومصوّره، ولا فرَّ عن تباريه في مَيْدان تهوُّره، الاساءة إليه أجدى من الإحسان، والبهيمة عنده أهدى من الإنْسان، نَظَر في تلك التعاليم وفكّر في أجْرام الأفلاك وحدودِ الأقاليم، ورفض كتابَ الله الحكيم العليم... إلى أن يقول : مع منشإ وخيم ولؤم أصلٍ وخيم، وصورةٍ شوّهها اللّه وقبّحها، وطلعةٍ إذا أبصرها وبلغ ذلك ابنَ باجّة، فأنفذ إليه مالاً استكفّه به واستصلحه، فلمّا صنّف ابن خاقان كتاب مطمح الأنفس بعد ذلك افتتحه بذكر ابن باجّة وأثنى عليه ثناءً جميلاً فقال فيه : بَدْرُ فهم وساطع، وبرهانُ عِلْمٍ لكلِّ حُجَّةٍ قاطع، تفرّحت بعِطرِه الأعصار، وتطيّبت بذكره الأمصار، وقام به وزْنُ المعارف واعتدلْ، ومال للأفهام فنناً وتهدَّلَ، وعطَّل بالبرهان التقليد، وحقّق بعد عَدَمِه الاختراعَ والتوليد، إذا قدَحَ زَنْدُ فَهْمِهِ أورى بشَرَرٍ للجهل مُحْدق، وإن طما بحرُ خاطرِهِ فهو لكلِّ شيءٍ مُغرق، مع نزاهةِ النفسِ وصوْنها، وبُعْدِ الفساد من كَوْنها، والتَّحَقُّقِ الذي هو للإيمان شقيق.. إلخ.

[مطمح الأنفس 397، معجم الأدباء 16 / 190]

وبذلك نجد الفتح بن خاقان يناقض في مطمح الأنفس مأأورده في قلائد العقيان في صفة ابن باجّة، وهذا من أكثر ما يدعو إلى الشّكِّ بما يقوله.

وعندما ترجم ابن سعيد الأندلسي في كتاب المُغْرب، في حُلى المغرب لأبي محمد عبد الغفور بن أبي القاسم محمد بن عبد الغفور (المغرب 1 / 241) قال ما نصّه : «وذكره الحجاري فقال : قطع اللّهُ لسان الفتح صاحب القلائد فإنه شَرَعَ في ذمّه بما ليس هو من أهله، واللّهِ ما أبصَرَتْ عَيْني شخصاً أحقَّ بفضلِه منه...» وأمّا الذي قاله ابن خاقان في القلائد في حقّ أبي محمّد هذا فهو : «قد كنتُ نويْتُ ألا أثبت له ذكراً، ولا أُعْمَلَ فيه فِكْراً، وأَدَعُهُ مُطَّرَحا، وأُقْطِعُهُ

الإهْمالَ مَسْرحا، لتهوُّره، وكثرة تقعُّره، فإنه كان باديَ الهَوَج، وَعِرَ المَنْهَج، له ألفاظٌ متعقَّدة، وأغراضٌ غير متوقّدة، لا يُفكُّ مُعمّاها ولا يُعْلَم مَرْماها، مع نَفْسٍ فاسدة الاعتقاد، ثابتة الأحْقاد، وتتنكّد بالأفراح، وتحْسُدُ حتى على الماء القراح، وَتَفَضٌّ بفارس يراعةٍ، وتتربَّصُ الدوائِر بحامل براعة، إلى لسانٍ لاينطقُ إلاّ هُجْراً، وأجفانٍ لا ترمُقُ من توقُّدِ الْحِقْدِ فيها فجْرا، فهي ترعى الظُّلْمَ مكانَ الأَنْوار، وتودُّ أن ترى النجادَ كالأغوار...».

[**قلائد العقيان 466، المغرب 1/ 241**]

ويذكر الحجاري أن الأبيات التي أثبتها له ابن خاقان في القلائد في مدح يحيى بن سَيْر كلّها ساقطة عن طبقة المختار [المغرب 1/ 241] ويظهر من ذلك أن ابن خاقان كان يوظف اختياراته من أشعار تراجمه ونثرهم ليحسّن صورتهم أو يشوّهها، فضلاً عن مذهبه في تشويه صورتهم وقد حطّ الفتح بن خاقان في هذين الكتابين من قَدْر عددٍ من العلماء والأدباء الذين شهد لهم معاصروهم بالفضل والشهرة، ولذلك وصفه ياقوت الحموي بقوله : «بذيء اللسان قويّ الجنان في هجاء الأعيان» [معجم الأدباء 16/ 186] ووصفه الرشيدُ بن الزبير في كتاب الجنان بقوله «انّه كان يضع من نفسه بشدّة تبذّله وكثرة تنقّله، وعفّته من ذوي الرتب وإساءة الأدب على الأدب...» [خريدة القصر 2/ 610] ومما قاله فيه العماد الأصفهاني صاحب خريدة القصر إنه «قبّح ذكر قومٍ ووضعهم، ونبّه خاملين فرفعهم، وحاد عن الصحيح لمرضه، ووسم الحسن بالقبيح لغرضه» [خريدة القصر 608/2]. ووصفه صاحب المُغرب بأنه «اشتهر بذمّ أولي الأحسَاب والتمرين بالطعن على الأدباء والكتّاب» [نفح الطيب 7/ 33 ـــ 34]

ومن الذين حَمَل عليهم الفتح بن خاقان أبو عبد الله ابن الفخّار المالقي حيث يصفه بقوله «صاحبُ لَسَن، وراكبُ هواه من قبيح أو حَسَن، لا يُصَدُّ إذا صَمَّم، ولا يُرَدُّ عما يمَّم... إلخ» [القلائد 908]، خريدة القصر، 2/ 688]. وعندما ترجم لذي الوزارتين أبي عبد الله محمد بن أبي الخمال غضّ من أصله فقال «وهو إن كان خاملَ المنشأ نازلَهُ، لم يُنْزِلْهُ المجْدُ منَازِلَه، ولا فَرَعَ للعلاء هضابا، ولا ارتَشَفَ للسناءِ رُضابا، فقد تميّز بنفسِهِ وتحيَّزَ من جِنْسِهِ، وظَهَر بذاته... إلخ»

[**القلائد 518**]

وتعرّض للقاضي ابن حمدي في موضع في كتاب القلائد، فعندما ترجم للكاتب أبي بكر بن قزمان قال في هذا المعرض «وتجرّع آخر عمره من كؤوس الذلّ أبشعها ذوقاً ولبس من ملابس الهوان أشوهها طوقاً في قصّةٍ أساء بها ابنُ حمدي وما أَجْمَلَ وجاءَ بها شَوْهاء لا تُتَأَمَّل... إلخ» [القلائد 555]

ولم يَكْتَف ابن خاقان بالطعن على كثير من العلماء وأهل الفضل وإنّما أخذ في إعلاء شأن كثيرٍ من الخاملين والمغمورين، ولذلك وصفه صاحب خريدة القصر بأنه «قبّح ذِكْرَ قومٍ ووضعهم، ونبّه خاملين فَرَفَعهم» [خريدة القصر 2 / 608]. ولذلك نراه يبالغ كثيرا في الإطراء على من أثنى عليهم إلى الحدّ الذي تجد فيه تشابهاً في هذه المبالغات في صفة كثير من تراجمه بحيث لا يبقى فضلٌ لأحدهم على الآخرين. فيقول مثلاً عن الكاتب أبي عُمَرَ الباجي [القلائد ص 30] : «فلا يُجاري في ميدان إحسان ولا يُباري في بلاغة يَراعةٍ ولسان، يُقَصِّرُ كُلُّ مُجْرٍ عن مداه...» ويقول عن أبي بكر بن قُزْمان [القلائد 555] : «مبرِّزٌ في البيان ومُحْرِزُ الخَصْلِ عند تسابُق الأعيان» ويقول عن أبي محمّد بن الجُبَيْر [القلائد ص 447] : «شَيْخُ العوالي بيراعه..» ويقول عن أبي محمد بن صارة الشنتريني [القلائد ص 109] «سَابِقُ الحلْبة»، وعِقْد تلك اللَّبَّة، لا يُشَقُّ غبَارُه في ميدانِ نظام..»

ويمضي ابن خاقان على هذا النحو جاعلاً كل واحدٍ ممن يحبُّ من تراجمه فارس الحلْبة وأنّه يبذُّ الآخرين، ونراه يضفي صفة السبْق على عَشَراتٍ من تراجمه، على نحوٍ من المبالغة والتهويل الممزوج بالنفاق والمداهنة والرياء.

وفي المقابل نجده إذا ما ذمّ شخصاً فإنه يجرّده من كل الفضائل ويلبسه الكثير من المثالب.

وممّا تجدر الإشارة إليه في هذا الإطار أن ابن خاقان كان يتصفُ ببعض الصفات المنكرة التي أخذها على بعض تراجمه، وفي ذلك تناقض واضح لأنّه يذمّهم بما يتصف به هو نفسه، فمما وصف به أبا جعفر بن البُنّي قوله [قلائد العقيان 868/ مطمح الأنفس 269] : «وكان أليف غلمانه وحليفَ كُفْرٍ لا إيمان. ما نَطَق متشرّعا، ولا رَفَق متورّعا، ولا اعتَقَد حَشْرا، ولا صدَّقَ بعثاً ولا نشراً، وربما تنسَّك مجوناً وفتكا، وتمسّك باسم التُّقى وقد هتكَهُ هتكا لا يُبالي كيف ذهَبَ ولا بما تمذهب... إلخ»

وهذه الصفات التي ساقها ابن خاقان في وصف ابن البنّي هي مما وُصِفَ بها ابن خاقان نَفْسُه، ولذلك يصفه الرشيد بن الزبير في كتاب الجنان : «بتحلّيه من الخلاعة بما تعزف عنه نفْس كلّ ذي عقْلٍ رصين، وأيضا فيه من الدنايا إلى مالا يرضاه أهلُ المروءة والدين» [خريدة القصر 2/ 610]

ويقول عنه ياقوت الحموي : «وكان مُتَّهم الخُلوة فيما بلغني» [معجم الأدباء 16/ 186] وكذلك وصفه صاحب المسهب أيضا [المغرب 1/ 259]

ولم يكتف ابن خاقان بالفضِّ من بعض الأعلام، بل حاول أن يستثني ترجمة بعضهم بدوافع شخصية، فقد أورد ابنُ عبد الملك المرَّاكشي في الذيل والتكملة [السفر الخامس / القسم الثاني ص 530] أن الفتح بن خاقان «قصد يوماً إلى مجلس قضاء أبي الفضل مُخْمراً، فتنسم بعض حضور المجلس منه رائحة الخمر، فأعلم القاضي بذلك، فأمر به فآستثبت في استنكاهه، وحدَّه حداً تاماً وبعث إليه، وبعد أن قام عليه الحدّ، ثمانية دنانير وعمامة، فقال الفتحُ حينئذٍ لبعض أصحابه : عزمتُ على إسقاط اسم القاضي أبي الفضل من كتابي الموسوم بقلائد العقيان. قال : فقلت : لاتفعل وهي نصيحة، فقال لي : وكيف ذلك ؟ قال : قلت له : قصّتك معه من الجائز أن تُنسَى وأنت تريدُ يجدك قد ذكرت فيه من هو مثلُهُ أو دونه في العلم والصيت فيسأل عن ذلك فيقال له، فيتَوارثُ العلمَ بذلك الأصاغرُ عن الأكابر. قال : فتبيّن له ذلك وعلم صحّته، فأقرّ اسمه في كتاب قلائد العقيان».

وقد تنبّه صاحب المُسهب إلى ما أصاب مصداقيةَ الفتح بن خاقان في كتابيه المذكورين من وَهْن واختلال فجعل «ابن بسّام أكثر تقييداً وعلماً مفيداً والفتح أقدر على البلاغة وكلامه أكثر تعلّقاً بالأنفس» [المغرب 1/ 259 ـــ 260]

وقال صاحب سمط الجمان : «إنّ التكلُّمَ في شأنه وإعمال القَلَمَ في وصف تجلُّفِهِ وخذلانه إخلالٌ بالبيان وإضاعة للزمان، فآثرنا في أمره الاختصار، وتمثّلنا قول القائل : كُلِ الثمارَ وخلِّ العوذ للنار. وأما سهمه في الكتابة وعلَمُهُ المرفوعُ في ميدان الخطابة فسَهْمُ إصابة وعَلَمُ عرابَة» [المغرب 1/ 259 ـــ 260]

ونلاحظ من هذين التّعليقين أنّ صاحبيهما فرّقا بين المصداقية العلميّة وبين

التفوّق في البلاغة والكتابة، فجعلا ابن خاقان صاحب بلاغة وكتابة وأخذا عليه مجانبته الأمانة العلمية.

وقبل أن أختتم هذا البحث أودّ أن أقولَ إن ما يستدعي التريُّث في اعتماد مادّة هذين الكتابين (المطمح والقلائد) هو مايلي :

1) وصفُ الأشخاص مدحاً أو قدْحاً، لأن هذا المدح والقَدْحَ قائمان على أسس شخصية وقابلان للمبالغة وتغيير الحقيقة.

2) المعاني التي تُفهم من خلال السجع وغيره من المحسِّنات البديعيّة، فمن المعروف أن المعنى قد يضيع في مآرب الصيغة اللفظية والشكل الفنِّي. وبما أن ابن خاقان أديبٌ وكاتب أكثر منه مؤلِّفاً، فإنه يكثر من اعتماد الصنعة التي تجرفُ المعاني والأفكار في طريقها لتضع مكانها معاني وأفكاراً مجازية، قد لايكون لها صلةٌ من قريب أو بعيدٍ بالمعنى المقصود.

3) تكوين صورة ما عن أديبٍ ما من المُترجَمِ لهم في هذين الكتابين، لأن الفتح بن خاقان ربّما اقتصر على إيراد معلوماتٍ ونصوصٍ لخدمة صورة معينة وتجنُّب إعطاء الصورة الكاملة بوجهيها الايجابي والسلبي لأديب ما.

ولهذه الاعتبارات لابدّ من عدمِ الاكتفاء بما أورده الفتحُ في كتابيه في ترجمة أديب من الأدباء ولابدّ من التحقُّق من المعلومات التي يورِدها بالرجوعِ إلى مصادر أخرى قد تكون أكثر أمانة وصدقاً وثقة.

المصادر

1) جريدة القصر وجريدة أهل العصر (القسم الرابع ع1 ــ 2) / للعماد الأصفهاني ت 957 هـ، تحقيق الأستاذ عمر الدسوقي والأستاذ علي عبد العظيم، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، 1969.

2) الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة لابن عبد الملك المرّاكشي (السفر الخامس)، تحقيق د. إحسان عبّاس، دار الثقافة، بيروت ــ لبنان

3) قلائد العقيان ومحاسن الأعيان، للفتح بن خاقان، ت 529 هـ، حققه الدكتور حسين خربوش، مكتبة المنار، الزرقاء ــ الأردن، 1989 م.

4) مطمح الأنفس ومرح التأنّس للفتح بن خاقان، دراسة وتحقيق محمد علي الشوابكة، دار عمّار ومؤسّسته الرسالة، بيروت، 1983 م.

5) معجم الأدباء لياقوت الحموي، مكتبة عيسى البابي الحلبي ــ القاهرة.

6) المعجم في أصحاب القاضي الإمام أبي عليّ الصدفي لابن الآبار، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1967 م

7) المغرب في حلي المغرب لابن سعيد الأندلسي، تحقيق الدكتور شوقي ضيف، ط دار المعارف بمصر، 1964 م.

8) نفح الطيب للشيخ أحمد بن محمد المقرّي، تحقيق الدكتور إحسان عبّاس، دار صادر ــ بيروت، 1968 م.

صفحات غامضة من تاريخ غرناطة النصرية في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي

ذة. ميلودة الحسناوي
كلية الآداب ـــ تطوان

كان تاريخ غرناطة النصرية محط اهتمام كثير من الباحثين والدارسين، وقد أفرز هذا الاهتمام إنتاجات كثيرة في شكل مقالات أو مؤلفات مستقلة بداءا بعمل الباحث ميغيل لأَفْوِينْتِي أَلْكَنْتَرا «تاريخ غرناطة»، ومؤلف كيين روبليس «تاريخ مالقة» والذي طبع سنة 1843، وبأعمال لويس فرنانديث وخوان طوريس فونتيس ومرورا بأعمال فقيد البحث الغرناطي لويس سيكودي لوثينا باريديس الذي كرس كل مجهوداته لغرناطة في القرنين الثامن والتاسع الهجريين/ الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين وخصها بما ينيف عن خمسين مقالة علاوة على مؤلفيه : «غرناطة في القرن الخامس عشر» والذي طبع سنة 1975، و«محمد التاسع، سلطان غرناطة» والذي طبع سنة 1978، أي بعد وفاة مؤلفه، وبأعمال الباحثة الفرنسية راشيل أربي وخاصة أطروحتها «إسبانيا المسلمة على عهد النصريين»، وأعمال الباحثين الاسبان : كريسطوبال طوريس دلكادو من جامعة غرناطة، وميغيل أنخيل لادير وكيسادا من جامعة مدريد، وخوسي إنريكي لوبيث دي كوكا كستانيير من جامعة مالقة، وخوسي طابيا كريدو من جامعة المرية، وغيرهم.

إلا أنه رغم كثرة الدراسات ودقتها فإن النصف الأول من القرن التاسع الهجري يطاله كثير من الغموض الناتج عن ندرة المصادر العربية المؤرخة لتلك الفترة، لذا فإنه يتطلب تصويبات وتعديلات كلما ظهرت وثيقة عربية جديدة. وقد نشرت مؤخرا نصوص عربية استطاع دارسوها ومحققوها أن يكشفوا بجلاء عن بعض جوانب هذا الغموض كرحلة القلصادي، وبرنامج المجاري، وثبت الوادي

آشي، وديواني عبد الكريم القيسي وابن فركون، وكان آخرها مؤلف أبي يحيى بن عاصم «جنة الرضى في التسليم لما قدر الله وقضى».

ولقد استرعى انتباهي أثناء تحقيقي ودراستي لهذا المخطوط كثرة المفارقات بين نصه ونصوص الروايات المسيحية، وهي مفارقات تمس جميع الأحداث التي أرخ لها ابن عاصم كثورة يوسف بن المول، ووقعة الخزائن، وثورة يوسف المدجن وغيرها، إلا أن أكثر هذه المفارقات عمقا تلك التي تتعلق بشخصية وحكم يوسف الخامس وبما أن الحديث عنها جميعها يتطلب وقتا أوسع فإنني سأركز في هذه المداخلة على مسألتين وسأتناول في مرحلة أولى ثورة يوسف بن المدجن وآثارها في الحياة السياسية والاجتماعية لغرناطة النصرية، وفي مرحلة ثانية سأحاول مراجعة خمس سنوات من تاريخ غرناطة وهي السنوات التي تمتد من 849هـ/1445 ـــ 1450م والتي كان قطب الرحى فيها ثلاثة حكام : يوسف الخامس، محمد التاسع وأبو الوليد اسماعيل، معتمدة في ذلك كله على نص أبي يحيى بن عاصم في «جنة الرضى» وموازنتي إياه بما ورد في المدونات القشتالية CRÒNICAS CASTELLANAS وخاصة مدونة خوان الثاني CRONICA DEL HALCONERO وCRONICAS DE LOS REYES CATÒLICOSS والروايات المسيحية والمراجع الأجنبية والإسبانية منها خاصة لأصل في مرحلة ثالثة وأخيرة إلى تحديد جديد لفترات حكم محمد التاسع : الغالب بالله.

وإنني وإن كنت لا أهدف السرد الكرونولوجي لهذه الأحداث فإن طبيعة الموازنة بينها في هذين النوعين من النصوص تفرض علي التزام سردها أحيانا، وأبدأ حديثي بثورة يوسف المدجن.

كانت شخصية محمد التاسع موضوع غموض والتباس كبيرين، وكانت عملية تحديد نسبه ولقبه وفترات حكمه شاقة ومحفوفة بالمزالق لندرة المصادر العربية المؤرخة لفترات حكمه ولاعتماد الدراسات حوله على المدونات القشتالية والروايات المسيحية فقط مما أوقع كثيرا من الباحثين في أخطاء[1]. ولتقييم أهمية محمد التاسع

---

(1) مثال : BALLESTEROS, A ! Historia de Espana y su influencia en la historia universal, T.III, p. 143.

في تاريخ إسبانيا المسلمة فإنه تكفي الإشارة إلى أن حياته تغطي خمسة عقود من القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي.

وإذا كنا نملك معلومات كافية عن الفترة السابقة من خلال كتابات ابن الخطيب ومعاصريه ومعلومات جزئية من الفترة اللاحقة من خلال مؤلف «نبذة العصر في انقضاء دولة بني نصر» وكتابي المقري : «نفح الطيب» «وأزهار الرياض» وبعض المصادر المشرقية «كالضوء اللامع» للسخاوي، فإن المعلومات المتعلقة بمحمد التاسع ودول حكمه قليلة جدا. وقد أزيح هذا الغموض الذي طال هذه الفترة من تاريخ غرناطة بظهور كتاب فقيد البحث الغرناطي لويس سيكودي لوثينا «محمد التاسع، سلطان غرناطة» الذي اعتمد فيه على بعض المصادر العربية وعلى المدونات القشتاليه وخاصة مدونة الملك خوان الثاني، فعدل نسب هذا السلطان، وحدد فترات حكمه بأربع فترات من سنة 1417م إلى سنة 1453م مدخلا تصويبات جذرية على النتائج التي توصل إليها الباحثان : خوان طوريس فونتيس وراشيل أربي، إلا أن الظروف لم تسعفه لاستغلال ما خلفه ابن عاصم، مؤرخ الفترة ومعاصر الأحداث. وقد عبر في أكثر من مناسبة عن أسفه لضياع مؤلف ابن عاصم «جنة الرضى» الذي كان يعتبره حلقة وصل بين الكتابات السابقة لهذه الفترة والكتابات اللاحقة لها، من شأنه أن يملأ الفراغ الذي يشكو منه تاريخ غرناطة في القرن الخامس عشر الميلادي[2]. من هنا تبدو أهمية نص ابن عاصم، اذ استنادا إلى هذا النص استطعنا أن نصل إلى تحديد جديد لدوله، وبه ارتفع عددها إلى ست دول لأن الروايات المسيحية أغفلت ثورة تزعمها يوسف المدجن كما أن خلطها بين شخصيات وملوك هذه الفترة وخاصة بين محمد الثامن ومحمد التاسع من جهة وبين يوسف الخامس وأبي الوليد اسماعيل من جهة أخرى جعلها تخطىء في هذا التحديد.

ولم تغفل هذه الثورة المصادر المسيحية فحسب بل كان لها نفس الحظ في المصادر العربية اذ لم يشر إليها من المؤرخين العرب ـــ حسب ما توصلنا إليه

---

(2) SECO DE LUCENA, PAREDES, L. «La familia de Muhammad X el cojo, rey de Granada», **AL-Andalus**, IX (1946) p. 380

لحد الآن ــ الا ابن الأزرق في كتابه «بدائع السلك في طبائع الملك»[3].

واستنادا إلى ما أورده ابن عاصم حول هذه الثورة وحول متزعمها فإن يوسف المذجن لا علاقة له بالملوك النصريين، لذلك لم يعره الاهتمام الكامل فلم يسجل اسمه ونسبه بل ركز اهتمامه على ثورته التي شاهدها عيانا[4]. وقد استطاع يوسف هذا أن يستغل الفراغ الروحي الذي كان الغرناطيون يعانون منه والذين كانوا ينتظرون من سيملأ الأرض عدلا بعدما ملئت جورا، فوجد ضالته، وبدأ يهيء لإعلان ثورته الروحية بالجامع الكبير بغرناطة، وأنشأ مراكب بمساعدة محمد التاسع نفسه ولما أكمل استعداده أعلن ثورته في حي البيازين أهم أرباض غرناطة، فبدأ مناصروه يطالبون بخلع محمد التاسع، وأعلنوا يوسف المدجن ملكا لهم باذلين في ذلك أرواحهم وأموالهم، ولكن الملك الحاكم استطاع أن يخمد الثورة في بدايتها وتمكن جنوده من مطاردة يوسف المدجن وقتله[5].

إن ابن الأزرق لا يحدد تاريخ وقوع هذه الحادثة، واكتفى ابن عاصم بإشارة عابرة إلى تاريخها فقال : «قبل سنين تجاوز العشرين»[6]. واذا كنا قد استنتجنا بأن جنة الرضى قد ألف حوالي سنة 854هـ/ 1426م، أي سنة واحدة قبل ثورة محمد الثامن (الصغير) على محمد التاسع (الأيسر)[7].

وانطلاقا من نص ابن عاصم دائما فإن ثورة يوسف المدجن كانت لها آثار ثابتة في بعض طبقات الشعب، اذ بعد قتله، وبعد مشاهدته عيانا ورأسه مفصول عن جسمه فإن مؤيديه كانوا يؤكدون بأنه لم يمت، وبأنهم رأوه في الغار الفلاني، وبأنه سيعود مرة أخرى ليملأ الأرض عدلا وقد شبه ابن عاصم هذه الحادثة بقضية هشام المؤيد في تاريخ إسبانيا المسلمة.

---

(3) ابن الأزرق «أبو عبد الله بدائع السلك في طبائع الملك» تحقيق وتعليق د. سامي النشار، منشورات وزارة الاعلام، العراق 1977، ج 1، ص. 120.

(4) جنة الرضى، ص : 51 من المتن.

(5) جنة الرضى، ص : 54 ــ 55 ن المتن.

(6) جنة الرضى، ص : 52 من المتن.

(7) حدد تاريخ وقوعها الدكتور صلاح جرار سنة 834هـ، ولا ندري ما حجته في ذلك، جنة الرضى تحقيق د. صلاح جرار ص : 16 من المقدمة.

إن ابن عاصم لم يمتد به الأجل ليعلم أنه في أواخر أيام غرناطة يوسف المدجن وسيعين كاتبا وأمينا للنجارين(8)، ونحن بدورنا لا نستطيع أن نثبت بأن الأمر يتعلق بيوسف المدجن الثائر نظرا للفارق الزمني بينهما الا أن ما يثير انتباهنا هو سكوت الروايات المسيحية عن هذه الفتنة، فلم هذا السكوت ؟.

هناك احتمالان :

الأول : هذا السكوت قد يعني عدم تدوينها لهذا الحدث وذلك لأن يوسف المدجن — على ما يبدو في نص ابن عاصم — لم يطلب المساعدة من المسيحيين كما كانت عادة الملوك النصريين الثائرين، ويفسر هذا بأن الثورة كانت في عمقها ثورة روحية دينية ترفض من بين ما ترفض مبدأ التحالف مع الكفار، ولكن قد يضعف هذا الاحتمال عندما نعلم أن القشتاليين كانوا قد وضعوا جواسيسهم على الحدود ليطلعوا هم على كل مايدور داخل مملكة غرناطة.

الثاني : هو أن مدة هذه الثورة كانت جد قصيرة إلا أننا لاحظنا أن الاستعداد لها أخذ وقتا طويلا، أضف إلى ذلك فإن الروايات المسيحية اهتمت بثورات من هذا النوع كثورة يوسف بن المول، وثورة يوسف الخامس وغيرهما.

إن ندرة المصادر العربية المؤرخة للحدث وغياب التأريخ لها في الروايات المسيحية لا تسمح لنا بمعرفته معرفة دقيقة ومفصلة، ولكن من المهم أن نذكر بأن أول ثورة هزت عرش محمد التاسع كانت ثورة يوسف المدجن وليست ثورة محمد الثامن التي حدثت سنة 831هـ : كما تذكر الدراسات المتعددة، وأن من النتائج المباشرة لهذه الثورة خلع محمد التاسع عن عرشه ولو لمدة قصيرة لم نتوصل بعد إلى تحديدها بكامل الدقة، وأنه بسببها أصبحت فترات حكم محمد التاسع الغالب بالله في حاجة إلى ترتيب جديد.

وننتقل الآن إلى المرحلة الثانية من هذه المداخلة والتي سنخصصها لمراجعة خمس سنوات من تاريخ غرناطة النصرية من 849هـ إلى 854هـ/1450 — 1450م. وهي أكثر الفترات اضطرابا على الاطلاق.

---

(8) CHALMETA P. El Senor del zoco en Espana. Madrid, Instittuto Hispano-árabe de cultura, 1973, PP. 458 - 459

وإذا كانت الروايات المسيحية قد أغفلت التأريخ لثورة يوسف المدجن فإنها قد خصصت فصولا طوالا في مظانها لثورة الوليد اسماعيل Aben Ismael أو يوسف الخامس. وأول شكل يطالعنا في نص هذه الروايات هو الخلط بين هاتين الشخصيتين وإدماجهما في شخص واحد على عكس ما نراه في نص ابن عاصم اذ يؤرخ مؤلفه لحاكمين متميزين ولثائرين مختلفين. وتتعارض هاتان المجموعتان من النصوص (نص أبي يحيى بن عاصم من جهة ونص الروايات المسيحية من جهة أخرى، عند تحديد قرابة يوسف الخامس بمحمد التاسع، وكيفية وصوله إلى الحكم، ومدة حكمه، وسنة وفاته.

* فنسبه في الروايات المسيحية محاط بالغموض؛ بعضها تغفله والبعض الآخر تكتفي بالقول بأنه أحد أقرباء محمد التاسع[9] بيد أن صاحب جنة الرضى يحدده بدقة فهو حافد محمد التاسع أي ابن أخته فاطمة الحرة[10].

* وبما أن هذا النوع من النصوص يخلطه مع أبي الوليد اسماعيل فإنها تذكر أنه كان مقيما بقشتالة وبعد ما فشل محمد العاشر في ثورته ضداً على محمد التاسع ساعده بنو السراج وخوان الثاني، ملك قشتالة، لإعلان ثورته بغرناطة، فاضطر محمد العاشر إلى مغادرة الحمراء وأعلن يوسف الخامس ملكا لغرناطة أواسط سنة 849هـ/ 1445م.[11].

ويتفق ابن عاصم مع هذه الكتابات حول السنة التي أعلن فيها يوسف الخامس ملكا لغرناطة إلا أنه يثبت ــ وهو يؤرخ للأحداث التي شاهدها عيانا وعاصرها ــ أن أبا الوليد اسماعيل سيظهر على مسرح الأحداث في فترة لاحقة، كما سنرى فيما بعد، ويختلف معها في كيفية وصول يوسف الخامس إلى ا لحكم، فهو بالنسبة لابن عاصم لم يكن مستقرا بقشتالة وإنما كانت إقامته بغرناطة مع أمه وخاله قبل أن يغادرها ليستقر بقرية واد أولا وليعين في مرحلة لاحقة قائدا لألمرية من طرف محمد التاسع نفسه وبتدخل من طرف والدته فاطمة الحرة. وخلال إقامة يوسف

(9) SECO DE LUCENA, L. Muhammad IX, sultán de Granada. Granada, Patro nato de la Alhmbra, 1978. p. 206

(10) جنة الرضى ص : 105 من المتن.

(11) SECO DE LUCENA, L. ob. cit, PP, 206 - 207

بألمرية أعلن نفسه حاكما لها وعين عليا بن علاق وزيرا له وضرب السكة باسمه، واحتل جميع الأماكن الواقعة على الحدود بين ألمرية وغرناطة، واستعد لإعلان الثورة ضدا على خاله، فقرر محمد التاسع مواجهته، وحاصر ألمرية شهرا كاملا، إلا أنه لم يفلح في الدخول إليها بسبب تصدي أنصار يوسف الخامس له، فتوجه نحو مالقة وفوجيء بتمرد سكانها وسكان كل من بلش وذكوان ورندة، ومن مالقة توجه نحو ألبيرة ثم بيرة قبل أن يعلن تنازله عن الحكم لصالح يوسف الخامس، وبعدما استتب الأمر ليوسف الخامس آنذاك سيقدم أبو الوليد اسماعيل من قشتالة ويستقر بقنبيل، إلا أنه حسب نص ابن عاصم لا يتمكن من الوصول إلى غرناطة فيعود ثانية إلى قشتالة حيث سينتظر شهورا قبل أن يظهر للمرة الثانية في أواسط ذي القعدة 849هـ/ أواسط فبراير 1446م. بمساعدة إبراهيم بن عبد البر، قائد وادي آش، الذي كان يهدف من وراء إقدامه إلى إعادة محمد التاسع، الملك المخلوع إلى حكمه.

واعتمادا على نص أبي يحيى بن عاصم دائما فإن أبا الوليد إسماعيل حكم غرناطة من أواسط القعدة 1449هـ/ 1446م. حتى أواخر جمادى الأولى سنة 851هـ. غشت 1447م. وخلال هذه المدة كان كل من يوسف الخامس بألمرية ومحمد التاسع بشالوبانية يستعدان لاسترجاع عرشهما، إلا أن يوسف الخامس سيغتاله وزيره ابن علاق (سنة 581هـ./ 1447م.) وسيترك الفرصة سانحة لمحمد التاسع ليسترجع حكمه، وفعلا استطاع أن يعود لحكم غرناطة بعدما تغلب على أبي الوليد اسماعيل الذي اختفى من حياة غرناطة السياسية ولن يعود إليها إلا في سنة 854هـ/1450هـ/1450م.[12].

ففي يوم الخميس 19 صفر من سنة 854هـ/ 3 أبريل 1450م. استقر أبو الوليد اسماعيل بحصن قمارش واحتل قصبة مالقة إلا أن محمد التاسع سيتمكن من استرجاعها بعد حملة انطلقت من غرناطة نفسها في 15 من ربيع الثاني 854هـ/28 ماي 1450م. ليدخلها يوم 17 من جمادى الأولى 854هـ/28 يونيو 1450م. وبعد مرور يومين من هذا الحدث يصل نبأ وفاة أبي الوليد اسماعيل إلى غرناطة.

---

(12) جنة الرضى، 56 — 58.

إن الاختلافات بين الأخبار الواردة في جنة الرضى والتي ترد في الروايات المسيحية حول يوسف الخامس تحتاج إلى بحث مستفيض إلا أننا سنحاول أن نجمل أهمها في النقط التالية :

1 ــ يوسف الخامس بالنسبة للروايات المسيحية هو نفسه أبو الوليد اسماعيل[13] بيد أن نص ابن عاصم والأحداث التي ذكرناها أعلاه تزيل هذا الخلط فيتبين لنا أن يوسف الخامس هو غير أبي الوليد اسماعيل وانما هما ثائران مختلفان تنافسا من أجل حكم غرناطة.

2 ــ إن المزج بين هذين الثائرين في الكتابات الأجنبية أدى إلى الخلط في الأخبار المتعلقة بهما؛ فثورة يوسف الخامس أو أبي الوليد اسماعيل ــ حسب هذه الكتابات ــ انطلقت من قشتالة سنة 1445م. ضدا على محمد العاشر الأحنف المعروف عندهم بـ Aben Ozmín بيد أن مؤلف جنة الرضى يوضح أن يوسف الخامس ثار ضدا على خاله محمد التاسع ومن ألمرية، وبعدما تنازل محمد التاسع عن الحكم لصالح حافده سيظهر أبو الوليد اسماعيل الذي ثار مرتين ضد يوسف الخامس نفسه ومرة ثالثة ضد محمد التاسع وليس ضد محمد العاشر، كما تزعم الروايات المسيحية[14].

3 ــ نفس الروايات تؤكد على أن يوسف الخامس حكم غرناطة مرتين وكانت مدة حكمه الأولى قصيرة[15]، إلا أن ابن عاصم يذكر بأنه حكم

---

(13) CRONICA DE JUAN II, Co.Do.In, T.C.p. 638.
SECO DE LUGENA, L. ob. cit. p. 207.
LOPEZ DE COCA CASTANER, J.E. «Revisión de una década de la historia de Granada : 1445 - 1455», Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos, XXI - XXX (1980 - 1981) pp. 64 - 66.
TAPIA GARRIDO, J.A. Almería musulmana, historia general de Almería y su provincia. Almería, 1986, p. 358 y ss

(14) هنا نسجل استثناء في هذه الروايات إذ أن ما أورده لوبيث دي كوكا في مقاله المشار إليه أعلاه يتفق جزئيا مع نص ابن عاصم، فقد ذكر أن يوسف الخامس كان واليا على المرية سنة 1440 ــ 1441م. ونفي اقامته بقشتالة كما تذكر باقي المراجع الأجنبية، إلا أن النصين يتعارضان حول نهاية هذا السلطان، فهو عند ابن عاصم يفر ليستقر في ألمرية حتى يغتاله وزيره ابن علاق، بيد أن الباحث الاسباني يرجح فراره لقشتالة، ترجيحه هذا ناتج عن عدم تفريقه بين هذين الحاكمين.

(15) SECO DE LUGENA, L. ob. cit. p, 207

غرناطة مرة واحدة لا غير من أوائل سنة 859هـ/ 1445م. حتى أواسط ذي القعدة من نفس السنة/ فبراير 1446م.

4 ـــ أما عن السؤال الذي طرحه الفقيد لويس سيكودي لوثينا في كتابه حول إمكانية سجن محمد التاسع من طرف حافده[16] والذي ظل خلال هذه المدة كلها ينتظر الجواب فإننا نستطيع الآن، استنادا إلى نص ابن عاصم ـــ أن نجيب بالإثبات، فقد أسره أولا بالدار الكبيرة بغرناطة قبل أن يقوده إلى سجن الملوك النصريين بشالبانية ومنها إلى ألمرية.

5 ـــ إن نصوص الاتفاقيات تثبت أن يوسف الخامس سجن كلا من يوسف بن السراج وإبراهيم ابن عبد البر[17] وابن عاصم ينفي سجن إبراهيم بن عبد البر ويثبت أن الملك الثائر سجن كلا من يوسف بن السراج ويوسف بن كاشة في حين أن ابن عبد البر بقي يتزعم المتمردين بوادي آش لإعادة محمد التاسع إلى عرشه.

6 ـــ إن أعمق تضارب بين هذين النوعين من النصوص يكمن في أن الكتابات الأجنبية تذكر أن يوسف الخامس أو أبا الوليد اسماعيل سيعود مرة أخرى ليحكم غرناطة، وأن عودته ستكون اما سنة 1462م ـــ حسب لويس سيكودي لوثينا[18] ـــ أو سنة 1463. حسب كل من الباحثين لاديروكيسادا[19] وطابيا كاريدو[20] وأنه هو الذي سيوقع معاهدة 16 مارس 1463م. مع ملك قشتالة، إلا أننا سجلنا قبل قليل أن ابن عاصم يحدد تاريخ اغتيال يوسف الخامس بأواخر جمادى الأولى سنة 851هـ. غشت 1447م. على يد وزيره ابن علاق وتاريخ

---

(16) TAPIA GARRIDO, J.A. ob. cit. p. 358

(17) SECO DE LUGENA, L. ob. cit. p. 207

(18) LOPEZ COCA CASTANER ? Revisión, p. 75
SECO DE LUCENA, L. «Nuevas rectificaciones a la historira de los últimos nasríes», Al-Andalus, XX (1955), P. 404
SECO DE LUGENA, L. «Más rectificaciones a la historia de los últimos nasríes. Un sultán llamado Muhammad XI, el chiquito», Al-Andalus, XXIV (1959), p. 284

(19) LADERO QUESADA, M.A. GRANADA, historia de un país islámico (1231 - 1571). Madrid, ed. 1979, 2° ed. p. 150

(20) TAPIA GARRIDO, J.A. ob. cit. 403

وفاة أبي الوليد اسماعيل بـ 19 جماد الثانية 854هـ. 3 أبريل 1450م. فأي نص من هذه النصوص يمكن قبوله ؟

وإذا قبلنا بنص ابن عاصم ــ بحكمه شاهد عيان لهذه الأحداث بل مشاركاً فيها كوزير ــ فمن هو يوسف هذا الذي تذكره الروايات المسيحية وتعطيه الترتيب الخامس بين الملوك النصريين الذين كانوا يسمون بيوسف ؟

أيتعلق الأمر بيوسف سادس ضمن الأسرة النصرية الحاكمة ؟

لا نستطيع الآن الإجابة عن هذه الأسئلة ونتركها في الانتظار ريثما نعثر على وثائق عربية جديدة معاصرة للفترة التي نحن بصدد الحديث عنها وخاصة مؤلف أبي يحيى بن عاصم «الروض الأريض» الا أننا نستبعد أن تكون هذه الكتابات قد وقعت في خلط آخر فلم تفرق بين يوسف الخامس وسعد الزغل الذي تجمع على أنه حكم غرناطة ما بين 1462 ــ 1464م.

ونصل أخيرا إلى تحديد جديد لدول محمد التاسع الأيسر، الغالب بالله، اعتمادا على نص ابن عاصم وقد ارتفع عددها إلى ست دول بدل ثلاث ــ كما اعتقد كل من السخاوي[21] وايميليو لافرينتي ألكنترا[22] ــ وبدل أربع ــ كما انتهى إلى ذلك أستاذنا الدكتور محمد بن شريفة في مؤلفه «البسطي آخر شعراء الأندلس»[23] ــ وعوضا عن خمس دول ــ كما أثبت الدكتور صلاح جرار[24].

الفترة الأولى تمتد من 822هـ إلى 830هـ/1419م. محمد التاسع يحكم غرناطة لأول مرة بعد خلعه لمحمد الثامن الذي حكم غرناطة من 820 ــ 822هـ/ 1417 ــ 1419م.

الفترة الثانية : تمتد من أواخر 830هـ/ 1427م. بعد تغلبه على ثورة يوسف

---

(21) السخاوي، شمس الدين، الضوء اللامع، طبعة القاهرة، 1353هـ. ج. 10، ص : 68.

(22) LA FUENTE Y ALCÁNTARA, M. Inscripciones Arabes de Granada, precedidas de una resena histórica y de la genealogía detallada de los reyes al-ahmares. Madrid, 1859 pp. 80 - 81

(23) د. بن شريفة، محمد، البسطي آخر شعراء الاندلس دار الغرب الاسلامي، 1985، ص : 47.

(24) ابن عاصم، أبو يحيى، جنة الرضى في التسليم لما قدر الله وقضي، تحقيق د. صلاح جرار، دار النشر، عمان، الأردن، 1989، ج 1، ص : 14.

المدجن يعود ثانية إلى حكم غرناطة لمدة سنة تقريبا، بعدها يثور عليه محمد الثامن الذي سيحكم غرناطة للمرة الثانية من 831هـ إلى 833هـ/ 1427 ــ 1429م. خلال هذه المدة محمد التاسع سيتجه نحو السلطان أبي فارس عبد العزيز الحفصي الذي سيساعده على استرجاع حكمه.

الفترة الثالثة : تمتد من 833هـ إلى 834هـ/ 1429 ــ 1431م. وتنتهي هذه الفترة بثورة يوسف ابن المولى على محمد التاسع والذي سيحكم غرناطة ما بين 1431 ــ 1432م.

الفترة الرابعة : تمتد من 835هـ إلى 847هـ/1432 ــ 1445م. وهي أطول دوله عمرا وتنتهي هذه الدولة بثورة يوسف الخامس ضدا على خاله محمد التاسع (1445 ــ 1446) وثورة أبي الوليد إسماعيل على يوسف الخامس نفسه 849هـ 851هـ/1446 ــ 1447م.).

الفترة الخامسة : بعد اغتيال يوسف الخامس يعود محمد التاسع ليحكم غرناطة للمرة الخامسة أي سنة 851هـ/1447م. الا أنه سيعرف ثورتين ضده : أولاهما لأبي الوليد اسماعيل الذي لا يستطيع في هذه المرة خلع الايسر، وثانيتهما تزعمها محمد العاشر ما بين 1450 ــ 1451م.

الفترة السادسة والأخيرة : بعد فشل محمد العاشر في ثورته يعود محمد التاسع ليحكم غرناطة للمرة السادسة والأخيرة ما بين سنوات 1451 ــ 1453م. وبهذه الفترة تنتهي دوله.

ضوابط فهم الشعر في شروح الأعلم الشنتمري

محمد الأمين المؤدب

كلية الآداب ــ تطوان

عُني الدارسون كثيراً بالنصوص القديمة في مختلف مجالات العلم والمعرفة تحقيقاً وتعريفاً ونشراً، وشملت عنايتهم ــ فيما شملت ــ مجال الشروح الأدبية على اختلاف مستوياتها وتباين اتجاهاتها.

غير أن النظر في موضوع الشرح نفسه باعتباره منهجاً وتصوراً لم يحظ إلا بالنزر اليسير من تلك العناية، حتى إننا، إذا استثنينا بعض الأعمال المعدودة[1]، لا نكاد نجد سوى بعض الإشارات السريعة التي تقتصر على التعريف بصاحب الشرح وثقافته، وطريقته العامة في هذا الشرح أو ذاك، معرجة على المضمون وأهم المصادر، على نحو ما نجد في مقدمات ما حقق من تلك الشروح.

ولعل هذا يتأكد أكثر حين ننظر في شروح الأعلم الشنتمري[2] ــ موضوع هذه المداخلة ــ فقد تناول الدارسون بالتحقيق العلمي أكثر ما عرف له في المكتبة العربية من شروح، كشرح الأشعار الستة[3]، وشرح الحماسة[4]، وتحصيل عين

---

(1) نشير بصفة خاصة إلى دراستين : دراسة أنجزها فخر الدين قباوة تحت عنوان : منهج التبريزي في شروحه، ودراسة أنجزها أحمد العمري تحت عنوان : شروح الشعر الجاهلي.

(2) هو أبو الحجاج يوسف بن سليمان، ولد بشنتمريه سنة 410هـ، وتوفي بإشبيلية سنة 476هـ (من أشهر مؤلفاته : كتاب الأشعار الستة الجاهلية، وتجلي غرر المعاني عن مثل صور الغواني)، والتحلي بالقلائد من جوهر الفوائد، وهو المعروف بالحماسة، وتحصيل عين الذهب من معدن جوهر الأدب، وهو شرح لشواهد الكتاب لسيبويه. (معجم الأدباء 60/20 ــ 61، الأعلام 308/9).

(3) هي شعر امرىء القيس، وشعر النابغة الذبياني، وشعر علقمة بن عبدة، وشعر زهير، وشعر طرفة، وشعر عنترة، وقد طبعت جميعاً.

لذهب[5]، لكن منهجه في هذه الشروح ظل خفياً أو شبه خفي، لأنه لم يَعْدُ مثل تلك الإشارات العامة التي ألمحنا إليها، والتي لم تكن تختلف في جوهرها عما كتبه الأعلم نفسه في مقدمات تلك الشروح.

من هنا جاءت هذه المداخلة تتوخى الوقوف على أهم الضوابط التي تحكم عملية الشرح عنده من خلال ما نعرف له من شروحه الأدبية المشار إليها قبلُ.

ويبدو لي أن هذه الضوابط لا يمكن اكتناهها على الوجه الأمثل إلا بالوقوف على الخلفية المعرفية التي أفرزتها، وهذا لا يتأتى بالرجوع إلى القرن الخامس الهجري فقط ــ وهو القرن الذي عاش فيه الأعلم ــ وإنما يتأتى بالرجوع إلى القرون السابقة عليه وبخاصة القرنين الثاني والثالث[6] : ذلك أن أصحاب الشروح ــ طوال هذه الفترة ــ كانوا ينطلقون من خلفية فكرية ونظرية أدت بهم إلى أن ينظروا للشعر نظرة مزدوجة : فهو غاية ووسيلة معاً، أي أنه كان يُقصد لغيره بهدف الإفادة منه في فهم النص القرآني واكتناه أسراره، كما كان يقصد لذاته ــ في الوقت نفسه ــ بهدف الكشف عن معانيه واستجلاء غوامضه. والشواهد هنا كثيرة، ليس عند أصحاب الشروح فقط، وإنما عند دارسي الأدب ونقاده كابن قتيبة والعسكري وسواهما[7]، وتكفي الإشارة هنا إلى أن الدرس الأدبي، بعامة

(4) لم يتأت لي الوقوف على تحقيق الزميل الفاضل الدكتور علي حمودان، لكني وقفت على تحقيق الصديق الأستاذ محمد عبدلاوي، وهو رسالة جامعية (دبلوم الدراسات العليا) أعدت تحت إشراف أستاذنا الدكتور عزة حسن بكلية آداب الرباط 1985.

(5) طُبع أولاً بهامش كتاب سيبويه. طبعة بولاق 1316هـ، وقام بتحقيقه أخيراً الأستاذ الفاضل إبراهيم أزوغ لنيل دبلوم الدراسات العليا تحت إشراف الدكتور عبد الله الطيب. فاس 1986.

(6) جاء في مقدمة ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي أن ظاهرة الشروح الأدبية لم تعرف إلا في القرن الرابع الهجري، مع الصولي في شرحه لديوان أبي تمام، وابن جني في شرحه لديوان المتنبي. والواقع أن ظاهرة الشروح مرتبطة بظاهرة الاختيارات التي تعود إلى منتصف القرن الثاني الهجري ؛ وفي شروح الأصمعي، والسكري، وأبي محمد القاسم الأنباري، وثعلب وسواهم ما يؤكد ذلك.

(7) ذكر ابن قتيبة في مقدمة كتاب الشعر والشعراء 59/1 أن أكثر قصده كان «للمشهورين من الشعراء الذين يعرفهم جل أهل الأدب، والذين يقع الاحتجاج بأشعارهم في الغريب، وفي النحو، وفي كتاب الله عز وجل، وحديث رسول الله ﷺ، كما ذكر في تأويل مشكل القرآن ص 11 أن فضل القرآن إنما يعرفه «من كثر نظره، واتسع علمه، وفهم مذاهب العرب وافتنانها في الأساليب...». وانظر مقدمة الصناعتين للعسكري 7 ــ 8.

كان يصدرعن هذه النظرة الازدواجية، لأن هذا الموضوع لا يسمح بتتبعها والاستشهاد لها، متلبثي قليلاً مع الأعلم نفسه حين قال متحدثاً عن الشعر باعتباره غاية ووسيلة :

«فلما كان لسان العرب خير الألسنة، ولغتها أحسن اللغات لنزول القرآن بلسانها، وشهادته لها ببيانها، وكان الشعر ديوانها المثقب لأخبارها وأيامها وحكمها... رأيت أن أجمع من أشعار العرب ديواناً يعين على التصرف في جملة المنظوم والمنثور... وأن أوثر بذلك من الشعر ما أجمع الرواة على تفضيله»[8].

«فابتديت للتأليف في معرفة اللسان العربي، وتجردت للتصنيف فيما يؤدي إلى البيان الجلي، الموصل إلى العلم لكتاب الله تعالى، وحديث رسوله الأمين المرتضى، فوضعت في ذلك دواوين مختلفة من بين نجوميين، وشعر مفسر...»[9].

واضح من خلال النص الأول أن الأعلم لم يهتم بالشعر جمعاً ورواية وشرحاً إلا لبُعده الثقافي والحضاري المتمثل في كونه الديوان المثقف لأخبار العرب وأيامها، والبيان المعرب عن لسانها ولغتها. وهو حين يبرز في هذا النص أهمية الشعر وغايته من حيث هو شعر، يكشف في نصه الثاني عن هذا الشعر نفسه باعتباره وسيلة يستهدف من خلالها إدراك البيان وأسراره قصد الوقوف على ما في كتاب الله وحديث رسوله من ذلك البيان وتلك الأسرار.

وتأسيساً على هذه النظرة الازدواجية التي ارتبطت بنشأة الشروح وصاحبتها في جميع أطوارها أصبح النص الشعري خاضعاً لرؤية توجهها ثلاثة أبعاد :

أولها بعد ديني، وهذا البعد تفصح عنه كتب الأوائل في مختلف علوم الثقافة العربية بدءاً من قولة ابن عباس : «إذا اشتبه عليكم شيء من القرآن فاطلبوه في الشعر»[10]، وانتهاءً بقولة الشاطبي : «كل علم شرعي فطلب الشارع له إنما يكون حيث هو وسيلة إلى التعبد بالله تعالى من جهة أخرى»[11] إذ «مالا ينبني

---

(8) شرح أشعار الشعراء الستة (ديوان امرىء القيس ص 3).

(9) حماسة الأعلم 2/1.

(10) مجالس ثعلب 317/1.

(11) الموافقات 60/1.

عليه عمل غير مطلوب في الشرع، فإن كان ثم ما يتوقف عليه المطلوب، كألفاظ اللغة، وعلم النحو، والتفسير، وأشباه ذلك، فلا إشكال أن ما يتوقف عليه المطلوب مطلوب، إما شرعاً وإما عقلاً»[12].

وهذا التصور ذو البعد الديني هو الذي صدر عنه كل الشراح — بل ودارسو الأدب ونقاده — وأشاروا إليه إشارات صريحة على نحو ما رأينا عند الأعلم وعلى نحو مانجد عند غيره من السابقين واللاحقين مما لا يتسع المجال لذكره.

وثاني هذه الأبعاد بعد تعليمي، وهذا البعد أملته طبيعة الشروح الأدبية التي كانت تعتمد في أصلها مجالس علمية وأدبية، وتكفي الإشارة هنا إلى كتب الأمالي، ومنها أمالي القالي الذي أثر تأثيراً كبيراً في شيوخ الأعلم، وفي مقدمتهم ابن الإفليلي الذي كان له أكبر الأثر في ثقافة الأعلم. ويمكن أن نستشف هذا البعد عند الأعلم نفسه من خلال النصين السابقين، ذلك أنه إنما جمع أشعار العرب ليعين على التصرف في جملة المنظوم والمنثور، قصد الوصول إلى العلم لكتاب الله وحديث رسوله (ص).

أما البعد الثالث فهو بعد معرفي يتمثل في المكونات الثقافية التي حددها الأصمعي[13] في رواية أشعار العرب، وسماع الأخبار، ومعرفة المعاني والألفاظ، والعروض، والنحو، والنسب، وأيام الناس. تلك المكونات التي كان شارح الشعر ومبدعه معاً في حاجة إليها، باعتبارها تعمل على تشكيل الرؤية الشعرية لدى الشاعر، وتمكن من الكشف عن هذه الرؤية بالنسبة للشارح.

وإذا كان فهم الشعر يستهدف الإلمام بهذه المكونات والأدوات المعرفية، وكان الإلمام بها متفاوتاً تبعاً لثقافة الشاعر ومذهبه في الشعر، فقد كان لزاماً أن تختلف الشروح الأدبية اختلافاً يسهم فيه إلى جانب ذلك كله طبيعة المعارف السائدة وطبيعة المتلقي ؛ لكن هذا الاختلاف لم يكن جوهرياً ولا مطرداً، لأن عملية الفهم والشرح ظلت خاضعة لمجموعة من الضوابط التي حددتها تلك الأبعاد، حتى لكأننا في الحقيقة — ونحن نتأمل هذه الشروح ونبحث عن وسائل الفهم فيها

---

(12) نفسه 56/1.

(13) العمدة 362/1 — 363.

ـــ أمام مجموعتين من الضوابط :

ضوابط خارجية (غير نصية)، وهي التي سبق الحديث عنها.

وضوابط داخلية (نصية)، يمكن رصدها ـــ انطلاقا من شروح الأعلم بصفة خاصة ـــ في نوعين : ضوابط أول، وضوابط ثوانٍ، كما يمكن حصر الضوابط الأول في ثلاثة عناصر هي :

1 ـــ اللغة والغريب.

2 ـــ الاعراب والنحو.

3 ـــ المعنى.

ووسمنا لهذه العناصر الأولى يعني أنها قد تتفاوت من نص لآخر، وقد يقوى حضور بعضها أكثر من غيره في هذا النص أو ذاك، ولكنها لا تكاد تتخلف في أي نص من النصوص. وقد كشف الأعلم عن هذه الضوابط الأول في مقدمة شرح الحماسة فقال : «ثم رأيت الآن أن أختم ما اعتملت فيه قديماً وحديثاً من ذلك بجمع كتاب في أشعار الحماسة، يقتضي تهذيبها وتنقيحها، وتقييد ألفاظها وتصحيحها، وتبيين معانيها، وتقريب غامضها، وتفسير غريبها وغامض إعرابها»[14].

على أن ما ينبغي التأكيد عليه هنا هو أن الأعلم كان يعني عناية كبرى بعنصري اللغة والمعنى معتبراً أن فهم الشعر يتوقف عليهما، وأن غاية الشعر المعرفة بهما، «فإني رأيت أكثر من ألف في شروح هذه الأشعار قد تشاغلوا عن كشف المعاني وتبيين الأغراض بجلب الروايات، والتوقيف على الاختلافات، والتقصي لجميع ما حوته اللفظة الغريبة من المعاني المختلفة، حتى إن كتبهم خالية من أكثر المعاني المحتاج إليها، ومشتملة على الألفاظ والرواية المستغنى عنها، وفائدة الشعر معرفة لغته ومعناه، وإلا فالراوي له كالناطق بما لا يفهم، والعامل بمالا يعلم»[15].

أما عنصر الإعراب والنحو فلا يعرض له كما يعرض العنصرين السابقين ؛ لكنه

---

(14) 2/1.

(15) شرح أشعار الشعراء الستة (ديوان امرىء القيس ص 4).

لا يغفله، وخاصة إن كان يحمل نكتة بلاغية تسهم في إيضاح المعنى ودقته، ولعلنا نستطيع أن نلحظ ذلك كله من خلال شرحه للحماسية الآتية[16].

وقال أوس بن ثعلبة :

جذام حبل الهوى ماض إذا جعلت   هواجس الهم بعد النوم تعتكر
وما تجهمني ليل ولا بلد   ولا تكاءدني عن حاجتي سفر

الجذم : القطع، أي إذا رابني ممن أهوى ريب قطعت حبله وأضربت عنه، و لم أبت أقاسي الهم به. وصف نفسه بالعزة وقوة المنة. والهاجس، ما يقوم بالنفس. ومعنى تعتكر : تتوالى وتكثر، والعكْر : الإبل الكثيرة. وقوله : وما تجهمني ليل أي لم يشق علي ركوبه، ولا تهيبته. وكان الوجه ما تجهمت ليلاً فقلب، ويجوز أن يريد تجهم في، فحذف الجار وأوصل الفعل، يحتمل أن يجري تجهمني مجرى تهيبني لأنه بمعناه، يقال تهيبني الأمر وتهيبته بمعنى. ومعنى تكاءدني شق علي، وهو من العقبة الكؤود وهي الصعبة المرتقى».

إن المتأمل في هذا النموذج، وفي غيره مما تضمنته الحماسة وشروح الأشعار الستة، يتأكد من صحة ما ذهبنا إليه بشأن توافر تلك الضوابط الأول، وبشأن حرصه على اللغة والمعنى بصفة خاصة، وكأني به يحاول العودة إلى الطريقة الأصيلة في الشرح، طريقة الأصمعي وسواه من شيوخ المدرستين ، تلك الطريقة التي تطبعها «البساطة القائمة على الإيجاز والدقة والإجمال»[17].

ولا شك أن اهتمامه بالمعنى هو الذي جعله يوازن أحياناً بين بعض المعاني، ويرصد مظاهر التشابه والتمايز بينها، وخاصة في شرح الحماسة، كما جعله يشير في كثير من الأحيان إلى احتمال معان أخرى تبعاً لاختلاف الرواية، أو لاختلاف معاني الألفاظ وتعددها ؛ على نحو ما نجد في الحماسية الأولى في غير موضع، ففي شرحه للبيت الخامس منها وهو :

وساعدني فيها ابن عمرو بن عامر   خداش فأدى نعمة وأفاءها[18]

(16) هي الحماسية 95 (شرح الحماسة 183/1).

(17) منهج التبريزي ص 47.

(18) البيت لقيس بن الخطيم، وهو من الحماسية الأولى.

«أراد بابن عمرو خداش بن زهير العامري الشاعر... ويروى زهير، وخداش هو الصحيح لماتقدم في الخبر. وإن صحت رواية من روى زهير فمخرجها أن يريد ابن زهير فسمى الابن باسم الأب... وقوله فأدى نعمة أي أدى إلي نعمة بإحارته لي وعونه. ومعنى أخاءها ردها علي، يقال فاء الشيء وأفأته إذا رجع. ويحتمل أن يريد وأفاءها على نفسه أي رد شكرها وحمدي له بها»(19).

على أن هذا لا يعني أن الأعلم يغفل الجانب الفني في النص، إذ كثيراً ما يقف عند التشبيه والاستعارة والكناية، وينبه على بعض النكت البلاغية التي تفيدها بعض التراكيب كالإضافة والتكرار وسواهما(20)، ولكنه ينظر لذلك دائما من زاوية المعنى، بل إن رغبته في تحرير المعنى وحرصه على إيضاحه هما اللذان كانا وراء تلك الوقفات، وفي ذلك وفاء للمنهج الذي التزمه تطبيقاً وهدفاً كما بُين قبلُ.

يقول في شرح البيت الثاني من الحماسية الأولى وهو :

طعنت ابن عبد القيس طعنة ثائر   لها نفذ لولا الشعاع أضاءها

«يقول : قتلت الرجل العبدي قاتل أبي بطعنة ثائر. وخص الثائر لأن طعنته بحنق، فهي أشد وأبلغ، وأراد بالشعاع لمعان الدم عند فوره، ويقال أراد شدة حمرة الدم، أي لولا أخذ الدم للعين لأضاء ذلك النفذ تلك الطعنة لسعتها حتى يُرى ما وراءها. وأراد بالنفاذ موضع نفوذ السنان وخرقه... وأشار بتفرق الدم إلى سعة الطعنة وكثرة فروغها المنصبة، ونواحيها السائلة»(21).

أما الضوابط الثواني فنقصد بها ما سوى تلك العناصر الثلاثة من بقية المكونات المعرفية المشار إليها في قولة الأصمعي قبلُ، وهذه الضوابط لا تحظى بكبير عناية عند الأعلم، لكون المعنى الذي هو وكده لا يتوقف عليها، لذلك قلما نجد في شروحه أخباراً تتعلق بظروف النص أو عناية بالعروض والنسب وأيام العرب.

هذه الضوابط النصية بنوعيها نجدها باطراد ــ على اختلاف في النوع والدرجة ــ عند الأعلم، وغيره ممن عاصره كأبي بكر البطليوسي والتبرزي، وممن سبقه

(19) حماسة الأعلم 8/1.

(20) انظر تجلي غرر المعاني... 7، 8، 11، 14، 16، 18، 23...

(21) نفسه 7/1.

كالمرزوقي. أو جاء بعده ممن تناولوا الشروح الأدبية في المشرق والمغرب، نجدها عند هؤلاء جميعاً على الرغم من تباين المكان والزمان للملابسات الثقافية والمعرفية التي صدرنا بها الحديث في هذا الموضوع ؛ مما يجعلنا نميل في تحفظ إلى القول بتبعية هؤلاء الشراح للرعيل الأول الذي يمثل الريادة في هذا الباب من مثل الأصمعي، والمبرد، وثعلب، وأبي محمد القاسم، وابنه أبي بكر، الأنباريين.

ونكتفي الآن بالإشارة إلى هذه التبعية من خلال شروح الأعلم، ذلك أنها تتجلى أول ما تتجلى في الاختيار، ذلك أنه ربما كان مسبوقاً في هذه الاختيارات التي عُرف بها، وخاصة ديوان أشعار الشعراء الستة الذي رجح بعضهم أنه من اختيار الأصمعي وتصنيفه[22]. ولعل مما يؤكد هذه الاتباعية في اختباره وشرحه عاملين اثنين :

1 ــ ثقافته المشرقية، ذلك أن جل مروياته كانت عن ابن الإفليلي وأبي سهل الحراني اللذين أخذا عن تلامذة القالي، وفي مقدمة تلك المرويات كتب القالي نفسها، كما أخذا عن شيوخ رحل أغلبهم إلى المشرق فتمثلوا الثقافة المشرقية موضوعاً ومنهجاً[23].

2 ــ طبيعة الثقافة الأندلسية، فقد كان الأندلسيون في القرن الخامس الهجري يقدرون العلوم الدينية والفقهية تقديراً كبيراً حتى إن مصطلح الفقيه لديهم كان يعني جميع المعارف المتداولة يومئذ من نحو ولغة وشعر[24]، وما إهداؤه جميع مؤلفاته التي لم تكن تخرج عن هذه المجالات إلى الخليفة المعتضد إلا دليل قوي على ذلك. وبعد ؛ فلعل هذه المداخلة قد أضاءت بعض الجوانب المتعلقة بالشروح الأدبية وضوابط الفهم عند أصحابها، وبخاصة عند الأعلم الشنتمري، ولعلها كذلك قد وقفتنا على الجهود التي بذلها هؤلاء الشراح في خدمة النص الشعري وتقريبه للقراء انطلاقاً من تصور نظري، وممارسة تطبيقية حددها سياق تاريخي معين، وقننتهما ملابسات ثقافية محددة. ولعلها بهذا وذاك قد أكدت أن هذا

---

(22) رجح هذا الرأي محقق ديوان عنترة في فصل له بعنوان : «روايات الديوان وتوثيقه» 151 ــ 164.

(23) انظر مقدمة تحقيق شرح الحماسة للأعلم ص 24 وما بعدها.

(24) نفسه ص 8.

التصور وتلك الممارسة ليسا إلا مظهرين من مظاهر الثقافة العربية الإسلامية التي لا ضير عليها في أن تتأسس على العمل والوحي في «وحدة نظر وممارسة»[25]، لتخلق بذلك تراثاً شعريا تلتقي فيه اللغة والدين، وتراثاً دينيا يلتقي فيه الشعر واللغة لأن «الدين متداخل أو مندمج بالظواهر الثقافية الاجتماعية بحيث لا يمكن وضع حد دقيق يفصل بينها وبينه»[26].

---

(25) الثابت والمتحول 59/1.

(26) نفسه.

قائمة المصادر والمراجع

أولا : المصادر :

1 ــ تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة شرحه ونشره السيد أحمد صقر المدينة المنورة الطبعة 3 : 1981

2 ــ تجلي غرر المعاني عن مثل صور الغواني، والتحلي بالقلائد من جوهر الفوائد، وهو حماسة الأعلم الشنتمري رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، أعدها محمد العبدلاوي تحت اشراف د. عزة حسن بكلية آداب الرباط سنة 1985.

3 ــ ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي. تحقيق محمد عبده عزام دار المعارف بمصر 1964.

4 ــ ديوان امرىء القيس بشرح الأعلم الشنتمري. تحقيق محمد أبي الفضل. دار المعارف. الطبعة 4.

5 ــ ديوان عنترة بشرح الأعلم الشنتمري. تحقيق ودراسة محمد سعيد مولوي المكتب الاسلامي. الطبعة 2. 1981

6 ــ الشعر والشعراء لابن قتيبة تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر دار المعارف مصر 1966.

7 ــ الصناعتين لأبي هلال العسكري تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبي الفضل. طبعة عيسى الحلبي..

8 ــ العمدة في محاسن الشعر وآدابه. لابن رشيق. تحقيق محمد قرقزان. بيروت الطبعة 1. 1988

9 ــ مجالس ثعلب. شرح وتحقيق عبد السلام هارون دار المعارف. الطبعة 5.

10 ــ معجم الأدباء لياقوت الحموي دار المستشرق. بيروت.

11 ــ الموافقات للشاطبي. دار المعرفة. بيروت.

ثانيا : المراجع :

1 ــ الأعلام للزركلي. الطبعة 3.

2 ــ الثابت والمتحول علي أحمد سعيد (أدونيس) دار العودة بيروت الطبعة 4. 1983

3 ــ منهج التبريزي في شروحه والقيمة التاريخية للمفضليات. فخر الدين قباوة المكتبة العربية بحلب.

ابن عاصم الغرناطي وكتابه
«حدائق الأزاهر»

د. عبد اللطيف عبد الحليم أبو همام

لهذا المؤلَّف مكانة تجعل تحقيقه وإخراجه للناس أمرا لزاما ؛ ذلك أنه يمثل خلاصة للثقافة العربية في الأندلس، حين كانت في طريقها للإشاحة، ولم تكن المعركة مسألة جيوش تحارب فحسب، بل كانت الثقافة أيضا معها في خندق واحد، يعتورها ما يعتور الناس من هزيمة وانتصار، أو على الأقل نهضة من هزيمة، ولا نقول انتصارا، لأن كفة المعارك كانت تميل ــ أوانئذ ــ إلى جانب القشتاليين، الذين كانوا قد صححوا منذ أمد على سحق المسلمين نهائيا، في ذلك البلد العزيز الناشىء، وقد حدث هذا بالفعل حين سقطت غرناطة في الثاني من يناير 1492، وإن لم يسقط معها كل أثر إسلامي، بل ظل ــ ربما حتى الآن ــ يشيحه الناس في سحنة الوجوه ولون العيون، وعبق الثقافة العربية الإسلامية.

وكان «حدائق الأزاهر» لابن عاصم يمثل قمة النهاية في عصره، احتقب من كل شيء بطرف، وهذا هو معنى الأدب بالمفهوم العام آنذاك، كما أنه يمثل الثقافة الشعبية، إذا فهمنا «الشعبية» على وجهها الصحيح، لا على أنها الأغنيات والمواويل الشعبية باللغة العامية كما يشيع لدى جمهرة غفيرة من الناس، وهو أمر خطأ، وإلا فإن العربية الفصحى لا تمثل الشعب، وهو كلام من الغرابة أن نجد من يعيره سمعه.

الشعبية هنا لا صلة لها باللغة، بل تعني الثقافة العامة التي ترضي نزعة الناس، وتشبع أميالهم وأذواقهم بلغة راقية، فيها التهذيب والتعليم، والترقيق والموعظة والنادرة المستملحة، بل فيها أيضا ما تسقط معها الكلفة أحيانا، ولا تثريب على هذا، ما كان الإنسان سويّ المنازع والأميال، يتخلل هذا كله آية كريمة، وحديث شريف، وبيت شعر رائق، وحكمة حسنة، ومثل سائر، وكل هذا كان يجد الإقبال الشديد من الناس، على اختلاف ثقافتهم ؛ لأنهم يجدون فيها أنفسهم وصدى لما

يختلج بها، ومن ثم شاعت هذه المصنفات في العربية مقروءة ومسموعة ممن يقرأ للأميين، ولو لا ذلك الإقبال لما كان لها ذلك الشيوع، ولا حجة فيما يقال : إنها كتبت للملوك والأمراء، ورفعت إليهم، ليقال بعد ذلك إنها أدب غير شعبي ؛ وهو كلام يحتاج إلى قدر من العته لتصديقه أو سماعه والمبالاة به ؛ لأن الملوك والأمراء من الشعب أولا وأخيرا، ولولا قيمة هذه المصنفات لدى الناس ــ قبلهم ــ لما أثابوا عليها، وربما يكون الأمير المرفوع إليه المصنف جاهلا، أو غير عربي، لكنه يحكم أمة عربية للأدب فيها صوت مسموع، على الحاكم أن يستجيب له، وإن لم يعرفه، أو لم يرض ذوقه، ثم إن الحاكم ــ آنذاك ــ كان هو وزارة الثقافة الآن يقوم بدور الناشر ودفع المكافآت، وهذا يفسر إقبال المؤلفين على كتابة مصنفاتهم، وإقبال الناس عليها أدب من الشعبية في الصميم.

أما لغة هذا الأدب الشعبي فشيء يستحق التريث.

قيل كلام كثير عن واقعية اللغة، وكيف تقاس على قدّ الموقف، وهو كلام صحيح في إطاره المحدد، حين لا تعنى الشعبية عامية اللغة في كل المواطن، وإلا فإن كلاما كثيرا في مصادر الأدب العربي القديمة، ومنها «حدائق الأزاهر» وفيه نقول شتى من تلك المصادر ــ لا نتخيله إلا مرويا كما ورد فيها، ولا نظن أن المؤلفين وصلت إليهم تلك الروايات الأدبية أو التاريخية أو تلك النوادر والأمثال بلغة عامية ثم حرروها بلغة فصحى راقية أو «بلغة نموذجية» كما يحب أن ينعتها المرحوم الدكتور إبراهيم أنيس [انظر مقدمة كتابه : في اللهجات العربية].

إن ذلك التحرير ــ إن تم ــ على الأقل في بعض المواطن ــ وهي كثيرة ــ، أو في فترة معينة أو بيئة محددة، يفقد اللغة شيئا هاما، ومن ثم تفقد النادرة أو الحكاية كل شيء.

نعتقد أن اللغة العربية الفصحى ــ في فترة محددة وبيئة محددة أيضا ــ على الأقل في قلب جزيرة العرب، ودعك من التخوم والثغور، وفي زمن كان يتحدث الناس فيه الفصحى سليقة ــ كانت لغة الناس حتى في حياتهم اليومية، فإذا أراد أحدهم أن يخاطب أخاه في أمر من أمور البيع أو الشراء أو الأمور الحياتية العادية خاطبه بلغة فصيحة سليمة كالتي وصلت إلينا في كتب الأغاني والكامل، والأمالي وغيرها من نظائرها، ربما يتأنق الناس في الخطب والرسائل ــ على ندرتها قديما

ـــ وفي الشعر بالطبع، على غير ما يتأنقون في حديثهم اليومي، لكنه البون الذي بين السلامة والجمال، ونعتقد أن القول بغير ذلك يجعل لغتنا ميتة أشبه بالبرابر القديمة لا يقولها الناس إلا كتابا أو خطباء أو مسترسلين، وهو شيء يضيق عنه التخيل، ودعك من قوانين اللغات وتطورها، وإلا فالقرآن الكريم والحديث الشريف جاء كلاهما في ذروة البلاغة والفصاحة، وبلّغه النبي ــ صلوات الله عليه ــ إلى الناس وفهموا عنه، وإلا فرسالته لم تؤد الغرض منها، وحديثه الشريف يؤكد ما نذهب إليه، لأن فيه حوارا وحديثا في أمور الناس اليومية من عبادات ومعاملات بين النبي وبين قومه، ولم يأت بالعامية التي نحسبها ضربة لا ريب في تطور اللغات وتاريخها، والبلاغة النبوية مضرب المثل، وحياته ــ عليه السلام ــ مقيدة بكل دقائقها من قول أو فعل ولو كان فيها كلام عامي تنزه عنه النبي لورد إلينا كما هو بنصه، وحوله حفظة، ذواكرهم أشبه بالمصورة اللاقطة أو بالصمغ لا تكاد تخرم شيئا، وكان تحنثهم أيضا مضرب المثل في الرواية بلفظها ولا عبرة بما ورد من ألفاظ من مخاطبة قبائل معينة، أو نطق بعض الألفاظ بصورة خاصة، فإن هذه ظواهر نادرة، وهي لا تطعن في صحة ما ذهبنا إليه، لأنه كلام فصيح أيضا، فإذا قال ﷺ ليس من مبر امصيام في امسفر، وهو يعني ليس من البر الصيام في السفر، هذا كلام فصيح، خضع لبعض ظواهر صوتية نحن لا نعتد بها كثيرا، ولا نعتد بما يناظرها من ظواهر أخرى كالإحالة والقلب والترادف والمشترك اللفظي، فكلها لا تنفي فصاحة اللغة وسلامتها، ولعل العلامة ابن جني ألمح إلى شيء من ذلك في بابه الذي عقده بعنوان «اختلاف اللغات، وكلها حجة» في كتابه الخصائص، وكلامه دقيق، يجب التلبث عنده كثيرا، لفهم مسألة اللهجات على وجهها، يقول ابن جنى عن تلك اللغات : «إلا أن انسان لو استعملها لم يكن مخطئا لكلام العرب، لكنه يكون مخطئا لأجود اللغتين، فأما إن احتاج إلى ذلك في شعر أو سجع فإنه مقبول منه، غير منعى عليه»[1].

فالمسألة هنا ــ من كلام ابن جني نفسه ــ هي عدم الخطأ ــ وفصاحة الكلام ثابتة، وإن كانت خلاف الشائع أو الأجود، والتفت ابن جني إلى لغة داخل اللغة، بخصائص جمال الفن، لا بخصائص السلامة وحدها، لأنها موجودة أصلا.

(1) انظر هذا الباب في الخصائص، وانظر ص 48 من كتاب الدكتور ابراهيم أنيس في اللهجات العربية، الطبعة الثالثة 1965 ــ الأنجلو المصرية.

ولعل في إيراد بعض النوادر أو الحكايات التي وردت في كتابنا هذا، وهي منقولة من مصادر أقدم، ما يدفع بما نعتقده إلى حيز الشاهد الواقعي، ويخرجه عن دائرة الاعتقاد والفرض.

1 ــ وقال أمير لأعرابي : قل الحق وإلا أوجعتك ضربا، فقال : وأنت فاعمل به، فوالله، إن ما أوعدك الله به على تركه أعظم مما توعدني به.

2 ــ وقدم رجل من بني مخزوم على عبد الملك بن مروان، وكان زبيريا، فقال له عبد الملك : أليس الله قد ردك على عقبيك ؟ قال : ومن رد إليك يا أمير المؤمنين، فقد رد على عقبيه، فسكت عبد الملك، وعلم أن قوله كان خطأ.

3 ــ وأمر عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه بعقوبة رجل، فقال له رجاء بن حيوة : إن الله قد فعل ما تحب من الظفر، فافعل ما يحب من العفو، فعفا عنه.

4 ــ وقعد معاوية بالكوفة يبايع الناس على البراءة من علي بن أبي طالب رضي الله عنه فقال له رجل : يا أمير المؤمنين، نطيع أحياءكم، ولا نبرأ من موتاكم، فالتفت معاوية إلى المغيرة وقال : هذا رجل، فاستوصى به خيرا.

5 ــ وقيل لمعاوية : أي الناس أحب إليك ؟ قال : من كانت له عندي يد صالحة، قيل، فإن لم تكن ؟ قال : فمن كانت لي عنده يد صالحة.

6 ــ وأتي عبد الملك بن مروان برجل يسرق، فأمر بقطع يده فأنشأ يقول :

يدي يا أمير المؤمنين أعيذها بعفوك أن تلقى مكانا يشينها
ولا خير في الدنيا، وكانت حبيبة إذا ما شمالي فارقتها يمينها

فأبى إلا قطعها، فقالت له أمه : يا أمير المؤمنين، واحدى، وكاسبى، فقال : بئس الكاسب كان لك، وهذا حد من حدود الله، قالت : يا أمير المؤمنين، اجعله من بعض ذنوبك التي تستغفر الله منها، فعفا عنه.

7 ــ وأتي الحجاج بأسرى من الخوارج فأمر بضرب أعناقهم، فقدم فيهم شاب، فقال له : والله يا حجاج، فئن كنا أسأنا من الذنب، فما أحسنت في العقوبة، قال : أف لهذه الجيف، أما كان فيهم من يقول مثل هذا، وأمسك عن القتل.

8 ـــ ونظر المأمون إلى جارية له، وبيدها سواك، فقال لها : كيف تجمعين مسواكا ؟ قالت : محاسنك، يا أمير المؤمنين، فاستحسن ذلك منها.

9 ـــ ورأى المنصور بعض أولاد الاشز، فهم بقتله، فقال : يا أمير المؤمنين، ذنبي أعظم من نقمتك، وعفوك أوسع من ذنبي، فإن لم أكن للعفو لسوء ما أتيته أهلا، فأنت له أهل فاستحسن قوله، وعفا عنه.

10 ـــ وأتى الحجاج برجل من الخوارج، فأمر بضرب عنقه، فقال له : أخرني يوما، قال : ما تريد بذلك : قال : أؤمل فيه عفو الأمير، مع ما تجري به المقادير، فتركه.

تلك نُقول لم نرد بها التقصي، وإلا خرج بنا الكلام عن بابه من التمثيل، وتجزىء فيه الأمثلة قليلا، ولا نستطيع إلا التيقن من أنه كلام سنت هكذا، من فم قائله، جاء عفو البداثه في معظمه، حيث لا مجال لإعمال الذهن والتروى، ولا يدفع هذا بأن المواقف تجعل من البكىء لنا مفوها، لأن هذا الكلام جرى على ألسنتهم، كما ورد إلينا، ربما تتغير لفظة، لكن جل أو كل الكلام كما هو، ولو كانت العامية سليقة لسبقت الفصحى، وحلت محلها، وهذا يدل ـــ قطعا ـــ على أن الفصيحة سليقة، وكان يتحدث الناس، كما نتحدث نحن العامية الآن، دون غرابة من قائلها أو متلقيها، وهذه الفصاحة النابتة عفوا على أسلة ألسنة هؤلاء ممن استشهدنا بكلامهم، ومثله كم هائل في المصنفات العربية، هي التي حققت لهم العفو أو الاستحسان، وقد استوى في النطق بهذه اللغة الفصحى البدو والحضر، حتى غشيت هذه الأمة غاشية اللحن والعجز، وأسوأ من ذلك كله «تسويغ العجز» بمنطق التطور، وجعله هو القاعدة التي يجب أن تقربها الأشياء، وابتعد الناس عن حرشة الضباب وأكلة اليرابيع، وأخذوا اللغة من أهل السواد، أكلة الكواميخ والشوازير !![2].

حين ذلك تخلت الفصحى ـــ لغة الناس ـــ عن مكانها، ومكانتها، وحلت محلها لغة أهل السواد، وإن بقيت الأولى في محرابها الأدبي والعلمي، اللغة الراقية، أو النموذجية إن أردت، وحين تخلت، تخلى عن الأمة هذه شيء كثير هو جوهرها،

---

(2) انظر الفهرست لابن النديم ص 92.

ونقبت دعوات العامية يسوغها العلماء بمنطق يستتر فيه العجز، واستبد العجز حتى صار عندنا ما يسمى بالأدب الشعبي العام.

ولا يعني ورود أمثال هده الشواهد — وهي كثيرة — أنه ليس ثمة نوادر محررة، ابتدعها الرواة، ونسبوها إلى غيرهم، فإن ذلك كثير أيضا، وفي هذا الكتاب «الحدائق» نوادر من هذا الطراز، لا تخطئها عين القارىء، حين يطالع مثلا حكاية حج أبي نواس، ودعابات دعبل ومسلم بن الوليد فقد تدخل فيها المحرر بتوشيات يقتضيها السياق، أو ابتدعها أصلا.

بيد أن في كتابنا إلى جانب ذلك طائفة صالحة من الألفاظ العامية، أو بابا كاملا من كلام العوام من أهل الأندلس، قصد إليه أصحابه قصدا، وبنت هكذا على ألسنتهم، ونقله المؤلف — كما هو —، ولو حاول أن يحرره فصيحا لبنا عن الذوق وعن الغرض الذي وضع من أجله، لكن هذا جاء متأخرا — زمنا — عن الفترة السالفة التي أتينا بنماذج منها في هذا المقام، والجاحظ علل شيئا شبيها بذلك في كتابه «البخلاء» حيث يعتذر عن ورود الكلام كما هو، عاميا أو «لحنا» كما يسميه، كما ينقل الفصيح أيضا كما هو حيث ورد على ألسنة أصحابه فصيحا أو معربا، وتلك دقة في أمانة النقل حتى في الهزل، فما بالك في المقامات الجادة التي يتحنث فيها الرواة وخاصة رواة الحديث، وفي هذا درس لطائفة من النحاة لا يستشهدون بالحديث النبوي، مدعين أنه يجوز روايته بالمعنى، وازاءهم طائفة كبيرة تجوز الاستشهاد به، ونحن معهم، معولين على أمانة الراوي وجودة حفظه وتحرجه أن يقول إلا بما يعلم، وحتى لو غير لفظة، فإنه لا يخرج عن حد الكلام النبوي الفصيح.

يقول أبو عثمان : «وإن وجدتم في هذا الكتاب — يقصد البخلاء — لحنا أو كلاما غير معرب، أو لفظا معدولا عن جهته فاعلموا أنا إنما تركنا ذلك، لأن الإعراب يبغض هذا الباب ويخرجه من حده إلا أن أحكى كلاما من كلام متعالمي البخلاء، وأشحاء العلماء كسهل بن هارون وأشباهه»[3].

---

(3) البخلاء ص 78، وانظر مع بخلاء الجاحظ ص 115 فاروق سعد دار الآفاق الجديدة — بيروت الطبعة الثالثة.

والتخفف ــ حتى من الإعراب ــ في بعض الأحوال لا يخرج الكلام عن سواء الفصحى، ما كانت اللفظة في موضعها، وواضحة الإبانة عن مدلولها، والإعراب ليس كل النحو، ولا كل الفصاحة بل هو طرف منهما، وإن كان يبين في كثير من الحالات التي لا يستغنى عنها المقام، فإذا قالت السيدة التي كانت تتشفع في ولدها هذه العبارة التي قالتها : «اجعله من بعض ذنوبك التي تستغفر الله منها» ووقفت بالسكون على كثير من كلماتها فإن قولها لم يخرج عن حد الفصاحة اللغوية، و لم يهبط إلى أن تقول ما نترجمه عاميا الآن : «يا ريت تخليه ذنب من ذنوبك يا سيدي، وبعدين استغفر الله منه». ومعلوم أن هذا كلام آخر غير الكلام الأول، وما نتخيل أن السيدة قالته هكذا في مثل ذلك المقام ثم ترجمه الناقل أو الراوي، ثم إن للغة الفصحى ــ بالطبع ــ «كيمياء» تنفث السحر في هوامد الكلام، في المواقف العسيرة، فيستوي كائنا حيا، لم يخلق إلا هكذا.

ولعل فيما قدمنا عن الفصحى المستعملة ــ سليقة ــ على ألسنة الناس ــ دون مبالاة كبيرة بالخلافات ــ وهي ضرورة أيضا ــ بين أقاليم أصحابها لعل في هذا عنية لمن أراد أن يعتقد ما اعتقدنا، ولدينا كلام كثير في هذا الصدد نرجئه إلى بحث مستقل، وفي قليل ما قدمنا حسبٌ لمن شاء.

ولهذا الكتاب حكاية تروى.

حين كنت في إسبانيا طالب بعثة عنيت بالمخطوطات الأندلسية، استجابة للطبع أولا، وزرت أماكن كثيرة تقبع فيها هذه المخطوطات وغيرها، وصورت بعضها، ونسخت بعضا واستجابة كذلك ــ بجانب الطبع ــ إلى مسألة من لا ترد مسألته من شيوخنا المحققين، وفي مقدمتهم صديقي وأستاذي أبي فهد محمود محمد شاكر، وكان كثيرا ما يحثني على اخراج ما لدي من المخطوطات، وينمي عليّ اهتمامي بالترجمة على حساب التحقيق، وصديقاي وأستاذاي د. الطاهر مكي، ود. محمود مكي، أو «المكيّان» كما يقول أصحاب الدراسات الأندلسية من العرب والإسبان، وهما يعرفان ما عندي من مخطوطات الأندلس واهتمامي بها، ولهما في هذا الحقل جهد ضخم أكبر من هذه الإشارة، فاستجبت مغتبطا، مع علمي بوعثاء الطريق، وقلة الزاد.

لكن في سنة 1980 كنت أترجم دراسات صديقي الأستاذ فرناندو دى لا

جرانخا عن الحكايات العربية المهاجرة إلى الأندلس المنشورة في مجلة الأندلس وغيرها، والتي جمعها كتابي « تأثيرات عربية في حكايات إسبانية» فلفت نظري أنه يعود إلى مخطوط «حدائق الأزاهر» لابن عاصم، ومنه نسخة في مكتبة مجمع التاريخ الملكي بمدريد، وهي في حوزة الأستاذ غرثيه غومث، ولم أمكن من الاطلاع عليها، أو تصويرها، مع صلتي الوثيقة بالأستاذ لاجرانخا، ومجاملة الأستاذ غومث لي، وإهدائه لي بعض كتبه، حين زرته مع الأستاذ لاجرانخا في داره، وحين رأيت أنه لا أمل في حوزة مصورتها، لتحقيقها، تفضل ـ مشكورا ـ صديقي لاجرانخا، فأهداني نسخته الخاصة ـ ولا يملك غيرها ـ من الطبعة الحجرية المغربية، وشرعت في قراءتها كلها، وفك إغماضاتها، لعدم الإلف بيني وبين الخط الأندلسي، ونسخت بعض صفحاتها، ثم حالت حوائل دون التمام، وعدت إلى مصر، وفي نفسي رغبة ملحة في إنجاز ما شرعت فيه، لكن نسخا أخرى عرفتها، إحداها نسخة الاسكوريال، وهي من أهم النسخ، قرأت عنها في مقال للأب بداوليو خوستيل، برغم أنني غربلت فهارس الاسكوريال مرارا، ولم أقف عندها، فرغبت إلى صديقي الدكتور محمد رشاد غنيم الأستاذ بكلية الطب بالمنصورة وكان طالب بعثة آنذاك في مدريد ـ فلم يتوان عن تصويرها على ميكرو فيلم وأرسلها إلي بمصر جزاه الله خير الجزاء ـ وأثناء عملي في هاتين النسختين، وقعت بالصدفة على مخطوط آخر بدار الكتب المصرية، فرغبت في تصويره، ولم أجد عندهم مخطوط الاسكوريال، فطلب مدير الدار أن أهديهم الميكروفيلم الإسباني، نظير تصويره وتصوير نسخة دار الكتب، وكان ما أراد، وبذا اجتمع لدى ثلاث نسخ : 1 ـ نسخة الاسكوريال ورمزنا لها بالحرف (س)، 2 ـ نسخة دار الكتب المصرية، ورمزنا لها بالحرف (د)، 3 ـ نسخة فاس الحجرية ورمزنا لها بالحرف (ح).

وكل هذه النسخ بالخط الأندلسي، وهو خط فيه طرافة تدفع قارئه إلى مزيد من الحماسة حين يفك مغالقه، وفيه أيضا تأنق، ربما تدفع إليه طريقة كتابته، وسوف يرى القارىء الصفحات الأولى والأخيرة من تلك النسخ، وإن كان التصوير سيجعل من وضوحها صعوبة.

أما نسخة فاس الحجرية فقد تدخل فيها ناسخها وبخاصة في الحديقة الخامسة

«أمثال العامة وحكمها» بحيث اختصرها جدا، وأبقى على ثلثيها تقريبا، ولذا جعلنا معولنا في هذه الحديقة بالذات على الأخريين (س، د) وفيها تمام هذه الحديقة، وليس على هذه النسخة تأريخ طبعها، وتقع في تسع عشرة صفحة وثلاثمائة، وفي الصفحة ثمانية عشر سطراً، وأخطاؤها قليلة إلى حد كبير، وفي هوامشها ـــ وهي قليلة جدا ـــ تدخل من الناسخ، أو المصحح إن شئت، حيث يصحح خطأ، أو يضع كلمة نسيت في المتن.

ونسخة دار الكتب المصرية (د) تقع في 147 ورقة تحت رقم 1822 أدب وعليها خاتم دار الكتب الخديوية المصرية، وفي الصفحة عشرون سطرا، وفيها خروم تخل بعدد من الصفحات أشرنا إليها في مواضعها، وفي بعض الأحيان عدم ترتيب في الأوراق، وفي آخرها شعر بعضه لابن عباد الأندلسي الإشبيلي، يبدو أن الناسخ وضعه في مجلد واحد مع حدائق الأزاهر، خاصة وأنه ختم كتابنا بما تختم به الكتب عادة بالصلاة على النبي ﷺ، وفي هوامشه ـــ وهي أكثر من النسخة السابقة ـــ بعض الشروح أو التعليقات، لم نشأ أن نأتي بها لعدم ضرورتها.

أما النسخة الأخيرة (س) الاسكوريال فهي تحت رقم 1875، ولها رقم آخر لعله أقدم وهو 42، وتبدأ بكلام جاء فيه : بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله وسلم على سيدنا ومولانا محمد المصطفى الكريم عليه وعلى آله وصحبه وسلم. روى مالك عن أبي الزناد عن الأعرب عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : إذا قلت لصاحبك أنصت والإمام يخطب يوم الجمعة فقد... وبعدها بياض أو سواد، ثم جاءت هذه العبارة : ومن طريق آخر ومن ثم محو، بعده : جمعة له، انصتوا رحمكم الله، وواضح أن البياض فيه من قبل : فقد لغا، ومن لغا لا» كما في الحديث الشريف، وروى من طرق متعددة، وقد جاء في البخاري ص 2 ص 16، ولكني لا أرى وجها لذكر هذا الحديث بعد العنوان إلا إذا أراد التاريخ أن يشعر قارىء هذا الكتاب بأن يحسن الإنصات، وليس ـــ بالطبع ـــ من كلام ابن عاصم بل من زيادة التاريخ، الذي زاد أيضا في آخره ما يلي :

«هذه مرشدة الخلان، ونصيحة الإخوان لسيدنا ومولانا الشيخ عمر بن الوردي نفعنا الله به وبأمثاله».

وهي قصيدة لامية من بحر الرمل، في رشد ونصيحة، وهي خارجة عن الكتاب أيضا، وهذه النسخة من أصح النسخ الثلاث، ومن أوفاها، وتقع في الترقيم الأوربي الحديث في 264 صفحة.

لكن أي النسخ أقدم ؟ ويمكن اعتبار الحجرية مخطوطة أيضا، وإن طبعت حديثا، لأن طبعها مثل التصوير للمخطوطة القديمة، لا يمكن الجزم بقدم واحدة على أخرى، ولذا جعلت الثلاث مرجعا، وأخذت بالأوفى في أيها كان، وذلك لأقدم نسخة تامة فيما أتصور، مع عرفاني أن ثمة نسخا أخرى في العالم منها نسخة لندن التي ترجم حديقتها الخامسة وقدم لها : دون إميليو غريثه غومث، في مجلة الأندلس عدد xxxv سنة 1970، ولم أمكن من الإطلاع عليها، ونسخة أخرى في الخزانة العامة بالرباط، ولم أطلع عليها أيضا، وأنا أرى جمع كل مخطوطات كتاب شيء مثالي، ومطمح نرنوا إليه، لكنني أرى أيضا أن الاجتزاء بالبعض صالح ما كانت النسخ واحدة، وليس في بعضها إضافات تجعل من تحقيق الناقص شيئا غير مجد، وليس الحال هكذا في النسخ التي بين أيدينا، لذا رأيت أن التلبث حتى العثور على تلك النسخ الأخرى التي أشرت إليها، وربما ثمة غيرها ــ هو تلبث لا يفضي ــ إلا إلى إضاعة وقت، وحين نرى أن ما هو ناء عن أيدينا فيه إضافة، فنحن حريّون أن ننظر في هذا الشأن مرة أخرى إن شاء الله.

وقد أردت أن أنهي هذا الكتاب في القاهرة، لكن مشروعات علمية وفنية عاقت انجازه، وإن كنت لم أترك العمل فيه بين الفينة والفينة، وكنت أسوّف الأمر مع نفسي ومع الأصدقاء الذين يستحثونني على الإنجاز، وحين خرجت تلك المشروعات إلى النور، رأيت أن الوقت قد آن لإخراج الحدائق، فحملته معي إلى مسقط حيث أعمل في جامعة السلطان قابوس، وأنجزته في مدة يسيرة نسبيا، وإن كنت لم أعثر على كل ما أريد من مصادر يقتضيها التحقيق، وكان الأخوة العمانيون أسخياء بما لديهم حين تشح المكتبات العامة، والمرء يعمل أفضل حين يكون بجوار مصادره الخاصة في داره، حيث تسعفه حين لا تسعف المصادر ولو كانت هي هي، ولذا يرى القارىء أنني عدت إلى طبعات مختلفة للكتاب الواحد، وكان هذا عسيرا، وعسيرا بالنسبة للقارىء، ونشير فقط إلى كتاب كالعقد الفريد والأغاني، فقد رجعنا إلى طبعات مختلفة.

ولم نشأ أن نقف عند اختلاف النسخ إلا إذا كان في الاختلاف فائدة نقدرها، وكان فيه إضافة، وأهملنا ما يمكن أن يكون اتخاما للهوامش، كزيادة حرف أو حذفه، وصرفنا كل وكدنا إلى ما نظنه مفيدا، ودليلا للقارىء، من ذلك مثلا مصادر كثير من النوادر أو الأخبار أو الحكايات في الكتب السابقة على كتابنا، وارتأينا أن ثمة مصادر أساسية تواثرت لدى المؤلف، وكان عليها جل توكئه.

أما طريقتنا في التحقيق بجانب مراجعة النص في النسخ الثلاث، فتنحصر في كلمة واحدة هي : إخراج النص قريبا من الدقة أو مما وضعه المؤلف، وكنا متحنثين غاية التحنث في هذه المسألة، وكانت الكلمة الواحدة أحيانا تدور في رأس الليالي ذوات العدد لثرى لها وجها تقوم به، ولا نزعم أن كل المشكلات قد وجدت حلها، بل نزعم أن دائرتها محدودة جدا، ولا تكاد تمثل شيئا بجانب ما حل من معضلات.

وقد خرجنا الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية وتخريجها في غاية من العسر، لأن درسنا للحديث لا يزال يتسم بالنقص الشديد حتى بين المتخصصين، وقد استحر الموت ـــ المجازي والحقيقي ـــ بالحفظة لهذا الفن، ونادر جدا أن تعثر على طلبتك بين رجاله ـــ وبعضهم ـــ وهم كثير ـــ لا يستطيع قراءة الحديث قراءة صحيحة ولا أعلم هل صنع العلم الحديث ما يمكن معه «تخزين» الأحاديث في ذاكرة الحاسوب، لا أدري، وليته يفعل إن لم يكن فعل، وكانت هذه القضية عسيرة لولا أن يدا كريمة من زميلي الكريم الدكتور الطاهر الدرديري، السوداني المولد والدار، امتدت إلي، فكانت نعم المعين، فجزاه الله خير الجزاء.

ثم جاء تخريج الشعر، وهو وحده يمثل ديوانا وسطا بين مادة الكتاب، ولم يذكر المؤلف نسبته لقائليه إلا في حالات نادرة، فكان عليَّ أن أعود إلى مظانها وبعضه كانت الذاكرة تسعف به، وبعضه كان يعتاص، ولذلك نسبت أكثره، وبقي أقله، ولعله يعرف فيما بعد.

أما النوادر أو النثر عموما فقد حاولنا أن نردها إلى مظانها الأقدم كما قلنا، وكان التوفيق حليفنا في شيء كثير، وأشرنا إلى مواطن الاتفاق أو الاختلاف ما وجد.

وبعض هذه النوادر له مشابه في الأدب الإسباني، وانتقلت إليه من الأدب

العربي، ومسالكه إليه في طي الفروض والاحتمالات، وبعضها واضح اليقين، وأشرنا إلى كثير من ذلك في الهوامش، لكنا سنزيد البحث فيه في هذه الكلمة فيما بعد.

وللأمثال العامية في الأندلس كلام يصعب أن نوفيه الآن، لأننا نتصور أن دراسة لغوية تدرس الأصوات والدلالة في هذه الأمثال، حقيقة أن تقفنا على لغة أهل الأندلس في تلك الفترة من تاريخ الإسلام الأندلسي، كما تحتاج إلى دراسة اجتماعية ربما يقوم بها أهل الاختصاص، وهي عسية أن توضح صورة هذا المجتمع — من أمثاله — وهو يصارع الموت والدمار، أو ينفخ في الذبالة الأخيرة من ناره آنذاك، وكانت نسخة فاس الحجرية شديدة الإخلال بهذه الحديقة فاعتمدنا على النسختين الأخريين، وراجعناها على نسخة لندن — في الإسبانية — وفيها نقص — والتي نشرها دون إميلو غرثيه غومث، وعلى نسخة نشرها في كتاب تكريم طه حسين، المرحوم الدكتور عبد العزيز الأهواني خاصة وأنه رجع فيها إلى مخطوطات القاهرة وباريس والاسكوريال ومدريد والمتحف البريطاني، وقدم لها بدراسة جيدة مقارنا بين أمثالها وأمثال الماركيز دى سانتيانا، والمح إلى أمثال أخرى سابقة، لذا نحيل عليها القارىء، إلا أن الدكتور الأهواني لم يخرج الشعر الفصيح فيها واكتفى بفروق النسخ التي عاد إليها، وهو جهد مشكور بكل المقاربين.

والدكتور الأهواني — رحمة الله عليه — حجة في عامية أهل الأندلس، ومجادلاته في أزجال ابن قزمان مع دون إميلو لها صفحات في مجلة الأندلس ومجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية بمدريد.

وعنوان الكتاب «حدائق الأزاهر» بصيغة الجمع، وليس بصيغة الإفراد كما جاء في بعض الروايات «حديقة الأزاهر»[4]، كما جاء أيضا «حدائق الأزهار»[5]، مع «أو التي للشك، ولا داعي له، لموافقة السجعة «النوادر» التي جاءت في ساقة العنوان، وقد اعتمدنا صيغة «الجمع» في المصناف «حدائق» لورودها من أكثر من مخطوطة، وعليها المعول.

---

(4) انظر : تاريخ الفكر الأندلسي، أ.ج. بالنثيا، وترجمة الدكتور حسين مؤنس ص 420.

(5) انظر : تأثيرات عربية في حكايات اسبانية. ف. لاجرانخا وبترجمتنا.

والعنوان تقليد صادق «للنوريات» الشعرية والنثرية في المشرق والأندلس، ولعل كتاب «الزهرة» لابن داود الظاهري والحدائق لأبي فرج الجياني — ولم تصل إلينا غير فصول منه —، وكتاب «الروض المعطار» «والبديع في وصف الربيع» للحميري[6] وكتاب «ريحانة الكتاب، وروضة التعريف» لابن الخطيب[7] ثم جاء من بعده المقرى في كتابيه «أزهار الرياض» و«نفح الطيب»، وغيره مما يعد استقصاؤه، ثم جاءت الحدائق حاوية مادة الكتاب، وهي تعنى «الفصول» أو «الأبواب»، حاشا المقدمة التي أبان فيها — منهجيا — عن خطته في رسم الكتاب، وجمع شتاته، وإن كان العنوان ذاته بمادة الكتاب «في مستحسن الأجوبة والمصنفات، والحكم والأمثال، والحكايات والنوادر»، وهي لا تخرج عن هذا الإطار، أو عما يمكن تسميته بالأدب بالمعنى العام «الأخذ من كل شيء بطرف» أي شيء من المنظوم والمنثور، مع ما يشحذ رغبة القارىء في مواصلة القراءة، وتلك خطة قديمة كان فارسها رجل مثل أبي عثمان الجاحظ، وغيره من كبار كتاب العربية.

والحدائق لا تسير على نسق واحد طولا وقصرا، بل إن بعضها يحتوي على أبواب أو فصول، ولعل القدماء عندنا كانوا «يرمزون» بهذه المادة المقدمة إلى الملوك والأمراء إلى الوسيلة المثلى للسلوك الإنساني، أو الآداب العملية، إلى جانب «الآداب» الفنية أو من خلالها، وما كان في ذرعهم أن يجابهوا الملوك والأمراء بما يديعون البث به إلا من خلال مادة كهذه، مبثوثة في دقائق المواعظ، أو حكمة آبدة، أو نادرة لطيفة، أو نكتة مستحسنة أو حتى مستقبحة، وكان الذوق العربي، وكان سليمان يستهجن هذا الاستقباح، لأنه يراه الصورة المتممة لصورة الحياة من كل جوانبها، كما سنحاول — مراءاة وتصنعا هذه الأيام استهجان هذا الجانب، ونرتكب أفظع منه أعمالا لا مجرد أقوال، وفي الحديث الشريف، وكلام الأئمة الكبار، والمؤلفات العربية «المحترمة» شيء كثير من هذا الذي تألف من إساغته، ويطالب البعض بتنقية كتب التراث منه، وهي جريمة بشعة أن نقدم على هذا الصنيع الذي يهدد ثقافة أمة، وصورتها الاجتماعية، في عيون الأجيال التالية، ثم

---

(6) انظر — مع شعراء الأندلس والمتنبي — غ. غومث، ترجمة د، الطاهر مكي ص 154 وغيرها.

(7) انظر : المرجع السابق — في أماكن متفرقة.

إن هذه المسائل لا تفسد إلا أخلاق الفاسدين أصلا، ولن تزيد الفاسدين واحدا، وليس من اللازم أن أورد عناوين الحدائق والفصول التي تحتويها، لأنها في فهرس خاص آخر الكتاب، ثم إنها مذكورة في مقدمة المؤلف، ودكرها هنا تزيد لا معنى له.

بيد أن الحديقة الخاصة جاء عنوانها كما يلي : «في أمثال العامة وحكمها» والحديقة التي قبلها في «الوصايا والحكم»، وواضح أن الحكم الأولى في الرابعة حكم فصيحة تواترت على الألسنة، أما الثانية فضميرها «حكمها» يعود على «العامة»، وقد توقفنا عند العطف بين الأمثال والحكم العامية، وارتأينا أن المؤلف لم يأت بها عفوا، بل إنه ربما يريد أن يفرق بين المثل وبين الحكمة، ولعل الفرق الذي نحسبه هو أن المثل له مضرب ومورد، والحكمة لا تحظى بهذا، على الأقل في بداية النطق بالمثل، وربما شاع المثل فصار حكمة، وتنوى مورده ومضربه، وأغلب الأمثال ــ فيما نرى ــ فصيحة وعامية تعبيراتها «مصورة» وكأنها تحتقب قصة أرخت بها حين نشأت.

أما الحديقة الثانية والثالثة وفيهما أبواب تحوي أخبار المغفلين، والمجان، والمجنونين وما هو من طرازها فما نظن ذلك إلا من قبيل «الإحماض» الذي عرف عن أهل الفقه والدراسات الإسلامية في العصر القديم، وكانوا صادقين مع أنفسهم، ففيهم هذا الجانب المرح العابث في بعض الأحيان، دون أن يصابوا «بعقدة» التزمت والتحنث الكاذب في معظمه ــ كما هو الحال الآن ــ والقارىء يرى ذلك كله ــ ليس في هذا الكتاب وحده ــ بل في أغلب الكتابات العربية القديمة حين كانت السلائق العربية الإسلامية غير مشوهة، وتتمتع بحظ وافر من السلامة النفسية والعقلية، و لم تكن حياتهم كلها لهوا محصنا، بل كانت تجمع بين كل مظاهر الحياة الطبيعية، ولعل ابن عبد ربه والفقيه العظيم ابن حزم القرطبي وأبا بكر البرزعي، وأبا البقاء الرندي وغيرهم من المشارقة والمغاربة كانوا مصدرا من مصادر فقيهنا ابن عاصم.

ولعل المؤلف أيضا ــ مثله مثل سابقيه ــ يشعر في نهاية كتابه بأن عليه أن يستغفر الله، مما يكون قد ند عن قلمه، فأفرد الباب الثالث من الحديقة السادسة لحكايات الأولياء والعباد، والصلحاء والزهاد، وقال : «عسى الله أن ينفع بهذا

الباب وأهله، ويجعله كفارة للأبواب المتقدمة من قبله» وقد صنع ابن حزم الصنيع ذاته، في طوق الحمامة، ويبدو أن ذلك تقليد قديم أندلسي، حيث كان الشعراء ــ أنفسهم ــ حتى المعروفون بخلع العذار أحيانا ــ يكتبون ما سموه «ممحصات» وجاءت على وزن قصائد قديمة لهم، كفارة لتلك السابقة إذا كانت تحتوي مجونا أو لهوا يتحرجون منه في أخريات حياتهم، وجاء الوشاحون فصنعوا الصنيع ذاته وسموا عملهم «مكفرات» على طريقة موشحاتهم القديمة وزنا وقوافي، ومراجعة للعقد الفريد، وأزهار الرياض، ونفح الطيب تدعم ما نقوله :

ومادة الكتاب مشرقية !!

وهذا أمر مستغرب من مؤلف غرناطي في آخر عهد الإسلام بالأندلس.

غير أن الاستغراب يزول إذا علمنا أن ثمة سابقين عليه في تلك الطريقة، ولعل ابن عبد ربه أبرز ممثل لهؤلاء، في كتابه «العقد» والذي حمل إلى الصاحب بن عباد فقال قولته الذائعة «بضاعتنا ردت إلينا»، وهي قولة حق في جوهرها، وإن حمل «العقد» شيئا من أخبار الأندلس، إلا أنه بالقياس إلى المشرق تعد قليلة، وكذلك الأمر في «الحدائق».

وفي تصورنا أن ثمة طريقتين في الأندلس للتأليف الأدبي، طريقة تقتصر على الأندلس ورجاله وتاريخه وشعره وأدبه عامة، وكأنها تريد أن تقول إن لنا لحظاً لا يقل عن المشارقة ومن أبرز مصادر هذا الضرب «المغرب في حلى المغرب» لابن سعيد، وإن كان قد أتمه في المشرق، وله كتاب آخر عن المشرق، وكتاب «المقتبس» لابن حيان، و«الاحاطة في أخبار غرناطة» لابن الخطيب وكتبه الأخرى وطريقة ثانية تكتب عن المشرق ورجاله وتاريخه، وكأنها تريد أن تقول أيضا : إن هنا معرفة بالجذور القديمة وإن شط المزار، وليس حظنا من معرفتكم بأقل من حظكم بمعرفة أنفسكم، وهذا الضرب طبيعي، لأن البلدان النائية من جسم العالم العربي الإسلامي تميل إلى الاتصال بهذا الأصل البعيد، أو بذلك القلب، وليس من الغريب أن نجد في الأندلس مدرسة نحوية وتمسكا بمذهب إمام دار الهجرة مالك رضي الله عنه، وحين أراد ابن حزم أن يبعد عنه تمسك «بالظاهر»، ومثل هذا الضرب ابن عبد ربه كلما قلنا آنفا، ويمثله معنا ابن عاصم.

ويضاف إلى ابن عاصم سبب آخر لا يتمثل عند لاحقه ابن عبد ربه ؛ لأن

صاحبنا ألف كتابه ورياح الخطر تحدق بآخر حصن إسلامي في الأندلس، وعلى الغرناطيين أن يتمسكوا ـــ ما أتيح لهم ذلك ـــ بكل ما يربطهم بالقلب الإسلامي في المشرق، وإن كان هذا التمسك لم يجد إلا يسيرا حتى أفلت شحهم، فضلا عن أن مملكة غرناطة مرت بمراحل متعددة، كانت في بعضها تقترب من القشتاليين حتى في لباسهم وحروبهم وآلاتهم، وأحيانا تقترب من المغاربة المسلمين، فتتخذ اللباس العربي، وآلات الحرب العربية أيضا، وكان الغالب عليهم في أول مملكة بني نصر التزين بزي القشتاليين، وليس الزي وحده هو الشارة، بل ان شارتهم هي الخضوع التام لملك قشتالة، «ولقد أظهرPrieto Vives في دراسة ألقاها في مجمع التاريخ الملكي، أن المملكة النصرية جاءت إلى الوجود كإقطاعة أو محمية تابعة لسان فرناندو ملك قشتالة، ويؤكد أن ملوك بني نصر المتبرجزين لم يكن لهم من مظاهر المسلمين إلا ما هو ضروري لكي يتسامح معهم رعاياهم»، ويتابع دون إميليو غرثيه غومث فيقول : «كثير من الوثائق التاريخية المتصلة بالملك العام ألفونسو العاشر تحمل توقيع» دون أبو عبد الله بن نصر ملك غرناطة الخاضع للملك...»[8].

ولعل ذلك القول له سند من مؤرخ عربي أندلسي هو ابن سعيد الذي يتحدث عن زي أهل الأندلس، وأن أغلبهم يترك العمائم، ويظهر حاسر الرأس، حتى القضاة والفقهاء فيقول في شهادة عيان : «ولقد رأيت عزيز بن خطاب أكبر عالم بمرسيه، حضرة السلطان في ذلك الألوان، وإليه الإشارة، وقد خطب له بالملك في تلك الجهة وهو حاسر الرأس، وشيبه قد غلب على سواد شعره، وأما الأجناد وسائر الناس فقليل منهم من تراه بعمة في شرق منها أو غرب، وابن هود الذي ملك الأندلس في عصرنا رأيته في جميع أحواله ببلاد الأندلس وهو دون عمامة، وكذلك ابن الأحمر الذي معظم الأندلس الآن في يده، ما يتزين سلاطينهم وأجنادهم بزي النصارى المجاورين لهم»[9].

---

(8) انظر مع شعراء الأندلس والمتنبي ـــ ترجمة د. الطاهر مكي ص 224.

(9)، (10) المرجع السابق 225 ـــ 227. وانظر المصدرين اللذين أخذ منهما المؤلف هذه النصوص.

ويؤكد ابن الخطيب ما قاله ابن سعيد فيقول : «وزيهم في القديم ــ أي في بدء المملكة النصرية ــ شبه زي أقتالهم وأضدادهم من جيرانهم الفرنج»[10].

أما في الفترة الأخيرة من تاريخ المملكة النصرية فتبدو غرناطة أمام أعيننا شرقية على نحو لم تكنه يوما، ولم يعد اسم الملك النصري يرد في الوثائق المسيحية بالصورة التي كان يرد عليها من قبل «دون أبو عبد الله بن نصر ملك غرناطة وتابع الملك» فقد أصبح يدعى ــ طبقا للتقاليد الإسلامية «مولاي بو عبد الله، إن افريقية المرينية كانت تؤثر بقوة في الأندلس الإسلامي، وتفرض عليه عاداتها وحتى نظمها، وطبقا لابن الخطيب، كان الجنود يروحون ويغدون في ملابس وأسلحة غير التي كان الجند عند بدء الدولة النصرية»[11].

وفي تلك المرحلة الثانية لم يتوقف الأمر عند الزي وشارة الملك، بل كان هذا ذاته صدى أو تعبيرا عن الزي العقلي والشعوري في تلك الأمة، ولم يكن أمامها إلا الاتجاه إلى الثقافة المشرقية (الأم)، والباعث هنا مختلف تماما عن الباعث الذي كان وراء مشرقية كتاب كالعقد الفريد لابن عبد ربه، كان هنالك دالة بثقافة تتعدى حدود الأندلس، والآن انصدعت هذه الدالة لتبدل الأحوال التي ستؤول إلى الموت، وكأن ابن خلدون ــ والذي وصفه أورتيجا إي جاسيت، Ortega y Gasset بقوله : إن زهور عصر النهضة القادم دفعت بربيعها قبل أوانه في نخاع هذا البدوي الممتاز»[12] كان يعني ذلك التحول بقوله : «وإذا تبدلت الأحوال جملة، فكأنما تبدل الخلق من أصله، وتحول العالم بأسره، وكأنه خلق جديد، ونشأة مستأنفة، وعالم محدث»[13].

وآنذاك ألف ابن عاصم كتابه هذا، وكأنه كان يعتصر الليمونة على نحو أقوى لانتزاع آخر قطرة فيها، وأطعمها مذاقا ــ كما يقول غرثيه غومث ــ في أسلوبه المصور، وفي ترجمة رائعة قدمها أستاذنا الطاهر مكي ــ، وليس في الحدائق روعة ابن الخطيب ولا اتساع ثقافته، ولا شاعريته، ولا نثره المعقد، الرداح بالزينة، بل جاءت الحدائق صدى لثقافة شرقية أو نقلا لها، مع شيء يسير من التصرف في المواد الأولية.

---

(11) المرجع السابق 227، 228.

(12)، (13) المرجع السابق 232.

وفي الكتاب مادة أندلسية !

وهي فقيرة، ما كان غرض المؤلف أي يحوي كتابه مادة مشرقية أولا وأخيرا، تتراوح بين نوادر مع المعتمد ابن عباد، ووزيره ابن عمار، ونوادر النحوي الشلوبيني المستحمقة، والتي كأنها تؤكد الصورة التي رسمها ابن شهيد في روعة عظيمة في رسالته عن التوابع والزوابع، والتي صور فيها النحويين صورا هزلية لكنها تخلو من السخرية المرة والجرد، بل تبعث على الابتسام فحسب، وكذلك نوادر اعتماد الرميكية، وبعض شعر ابن سهل اليهودي، ويتخلل ذلك كله نوادر حدثت مع المؤلف نفسه، شاهد عيان، ومن ذلك نادرة خاله ابن جزي، ويتحدث عنه الأستاذ محمد عبد الله عنان فيقول : الكاتب الشاعر ولد بغرناطة سنة 721هـ، وانتظم منذ فتوته بين كتاب السلطان أبي الحجاج يوسف، وحظى لديه، ومدحه بطائفة من القصائد الرنانة، ثم غضب عليه ونكبه فغادر الأندلس إلى العدوة، ودخل في خدمة السلطان أبي عنان المريني ومدحه، وكان بارعا في النثر والنظم، ذكره ابن الأحمر في نثير الجمان، وأشاد بمقدرته، ووصفه بأنه أعظم شاعر في عصره وكانت وفاته بمراكش 757 ــ 1256 وهو الذي أنشأ رحلة ابن بطوطة من مذكرات صاحبها حسبما ينوه بذلك في خاتمة الكتاب»[14].

والمادة الأندلسية الحقيقية هي الحديقة الخامة في أمثال العامة وحكمها بالأندلس، وفيها يتقيل ابن عاصم خطى سلفه ابن عبد ربه في العقد الذي أفرد بابا خاصا لها في موسوعته الضخمة هو الجوهرة في الأمثال، ووشح الأمثال ببعض الشعر كما صنع ابن عاصم أيضا من بعده، ورتب ابن عبد ربه أمثاله حسب الموضوعات لا على حسب حروف الهجاء كما فعل ابن عاصم وجمع صاحب العقد إلى الأمثال العربية القديمة الأمثال العامية لكنه عربها وجعلها فصيحة، وكأنه كان يقصد بالعامة، ما هو شديد الذيوع منها على ألسنة الناس، وشبيه بهذا ما نسمعه من أفواه العامة الآن حين يستشهدون بحكمة للمتنبي أو قول مأثور يلحنون فيه بعض الشيء لكنه أقرب إلى النطق الفصيح، يقول ابن عبد ربه : «وضممنا إلى

---

(14) نهاية الأندلس ص. 47، وانظر نفح الطيب وأزهار الرياض ص 2 ص 284، ج 2 ص 189.

أمثلة العرب القديمة ما جرى على ألسنة العامة من الأمثال المستعملة»[15] والأمثال المستعملة هنا كأنه يقصد ما جرت به أمثال ألسنة العامة دون أن يكونوا أصحابها كما أشرنا آنفا.

أما ابن عاصم فبدأ الطريق الذي بدأه ابن عبد ربه ولكنه افترق عنه، إذ اقتصر على أمثال العامة في الأندلس، ورتب أمثاله أبجديا، على طريقة الأندلسيين، وترتيبها كالتالي : أ ب ت ث ج ح خ د ذ ر ز ط ظ ك ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش هـ و لا ي. فضلا عن الخط الأندلسي الذي يفترق عن المشرقي في الفاء والقاف فالأول يميز بنقطة أسفل الحرف، والثاني بنقطة واحدة فوقه، ومجموعته هي أكبر مجموعة لدينا أو وصلت إلينا ــ على الأقل ــ من أمثال العامة في الأندلس، وكأنه أراد ألا يخلو كتابه من أثر أندلسي. ولعله آخر أثر للأمثال العامية في الأندلس، ولكنه إلى جانب هذا جعل الشعر ــ وأغلبه مشرقي ــ بمثابة الشاهد على المثل العامي الأندلسي الذي أورده، وكأنه يريد أن يقول إن لهذه الأمثال القاصية أصلا تعود إليه في المشرق، وأمثاله غير معربة ــ بطبيعة الحال ــ وما هو ببدع في ذلك فالأمثال العامية يستهجن فيها الإعراب كما يستهجن في الأزجال، حسبما هو وارد عن ابن قزمان، وحسبما أشار الجاحظ من قبل في أول «البخلاء» وأوردنا النص سابقا.

ونعتقد ــ وإن لم يكن لدينا دليل واقعي حتى الآن ــ أن ابن عاصم كان يعرف طرفا من اللغة القشتالية، نظرا للاختلاطات بين المجتمعين العربي والقشتالي، واضطرار الطائفتين أن تعرف كل منهما ــ إلى حد ما ــ لغة الأخرى، على الأقل في حدود التعامل اليومي، ولعل هذا يشبه ما نراه الآن في المجتمعات الخليجية التي تكثر فيها العمالة الوافدة من آسيا كالهند والباكستان والبنغال، وغيرهم فإن هذه المجتمعات اصطلحت على لغة التفاهم فيما بينها بالقدر الذي يسمح بجريان الحياة، «والاصطلاح» الذي أومأنا إليه جاء عفوا ــ بطبيعة الحال ــ لا أن الناس اجتمعوا واتفقوا على تلك اللغة المستخدمة في التخاطب، وكانت الحياة في غرناطة على شيء شبيه بهذا، وإن كانت الحال تختلف هنالك حيث الاختلاط حربي أكثر

---

(15) العقد ج 2 29 ص 81.

منه سلميا، وإن كان لم يتخلف هذا الاختلاط في الحالتين، وربما يؤيد ما ذهبنا إليه أن رجلا في ثقافة ابن عاصم وفي عمله الرسمي القضاء والوزارة ـــ ما كان يجهل لغة عدوه أو جاره آنذاك، وإن ظهرت آثار هذه المعرفة في حدود شديدة التواضع في مؤلفاته، بل في حدود الندرة، ولعل الأمثال ـــ ويشاركه في معرفتها غيره ـــ وقليلا من الكلمات القشتالية الواردة في غير الأمثال مما عرفناه ومما لم نعرفه ـــ قراءة ـــ شيء بشيء من ذلك الوقوف على القشتالية، وفي الطرف المقابل بالتأكيد كان كثيرون من الأقشال ـــ حسب لفظ ابن الخطيب ـــ يعرفون اللغة العربية لا تلفظا فقط، بل كتابة أيضا، لأنها لغة المجتمع الراقي والمتحضر ثقافيا، وإن كان أهله يرقصون رقصة الموت في ثياب ملطخة بالدماء على حد تعبير غرثيه غومث.

ومصادر ابن عاصم من كتابه متعددة، لكننا نشير إلى أهمها بإيجاز :

بالطبع كان مصدره في الأمثال ابن عبد ربه، وابن هشام اللخمي، وأمثال ابن قزمان، وما تتلفظ به العامة طازجا في الشارع والسوق على أيامه إلى جانب المصادر الشرقية في الأمثال وإن لم تكن رؤيته بالنسبة له في هذا الباب، وهذا يقره كثرة الأمثال لديه عن سابقيه لأنها تجاوزت ثمانمائة مثل.

أما مصادره في الحدائق الأخرى فيمكن أن تتركز في :

ـــ العقد الفريد لابن عبد ربه.

ـــ البيان والتبيين للجاحظ.

ـــ البخلاء للجاحظ.

ـــ الحيوان للجاحظ.

ـــ أخبار الحمقى والمغفلين لابن الجوزى.

ـــ الأمالي لأبي علي القالي.

ـــ طبقات فحول الشعراء لابن سلام.

ـــ الأغاني للأصفهاني.

ـــ دواوين الشعراء من أمثال بشار وأبي نواس، ودعبل والمتنبي وغيرهم.

ـ زهر الآداب للحصري.

إلى جانب كتب الحديث، وكتب أخرى مترجمة عن الفارسية والهندية، فثمة حكايات تنتسب إلى هاتين الأمتين، وكانت العرب واقفة على أخبارهما ولعل القدم المعلى في هذه المصادر كلها كان العقد الفريد لأنه كان ـ أي ابن عاصم ـ يأتم به في رواية الحكاية، رغم ورودها في مصادر أخرى، وكان يميل إلى الأخذ برواية ابن عبد ربه[16]، كما أن هناك طائفة وردت في كتب ما قبل الإسلام، وما كان ابن عاصم يرجع إليها بقدر ما يرجع إلى الكتب العربية الإسلامية التي أوردت هذه الأخبار عن الأمم السابقة.

وخطته في كتابه دقيقة إلا ما كان من تكرار لبعض النوادر المتشابهة في أبواب متعددة، وهذا أمر يسير، غير متواتر، لكن المتواتر لديه أنه واع جيدا للنوادر والحكايات التي تتصل بسبب بعضها ببعض، فتأتي ـ مثلا ـ أخبار المعلمين متعاقبة إلا ما ندر، وكذلك أخبار عن الطفيليين والحمقى، والمجانين، يعقب بعضها بعضا، حتى الأخبار المتصلة بشخصيات تأتي متصلة أيضا، وذلك يجوز إلى أن المؤلف مدرك بخيوط منهجه تماما، وإن كانت الخيوط تتشابك أحيانا، ونوادره في معظمها موجزة إلا ما كان من حكايات مطولة أورد لها بابا خاصا، وهذا يحمد للمؤلف، حتى إنه في نقله لبعض الحكايات المطولة في مصادره التي عاد إليها، جعلها مختصرة تبعا للباب الذي وردت فيه.

وللحدائق تأثير في الإسبانية.

أما هذا التأثير فلا يمكن عزوه إلى أن الكتاب قد ترجم إلى القشتالية، وأصاب ذلك الذيوع الذي يجعل تأثيره محدد المسالك، إذ لا نعرف له ترجمة إلى تلك اللغة، وربما تنكشف الأمور فيما بعد، فنرى ترجمة له ترجح هذا الاحتمال، لكن نوادر كثيرة في هذا الكتاب لها مشابه في مصادر إسبانية قديمة وحديثة، وقد درس بعضها الأستاذ ف. لاجرانخا، وترجمنا أكثرها في كتابنا «تأثيرات عربية في حكايات إسبانية»، وإن كان بعض هذه الحكايات انتقل إلى الاسبانية عن طريق

(16) راجع ما كتبناه عن حكاية المرأة الحالمة وجرة العسل، أو قصة الناسك وجرة السمن، الواردة في كليلة ودمنة والعقد الفريد، وكيف أن ابن عاصم اختار رواية العقد الموجزة.

مصادر أخرى سابقة لابن عاصم مثل كليلة ودمنة، والأغاني، والعقد، وفاكهة الخلفاء وسراج الملوك، والبتر المسبوك وغيرها من المصادر شرقية وأندلسية، لكن بعضها وارد عند ابن عاصم وبطريقة تؤكد أنه كان مصدرا للمصدر الإسباني مباشرة، وإزاء غيبة الدليل الواقعي فليس أمامنا إلا أن يرجع هذا النقل إلى المصادر الشفوية التي تتمثل في انتشار الثقافة العربية في الأندلس عن طريق الاختلاط بين المجتمعين، وكان للمورسكيين الحظ الأوفر في نقل تلك الثقافة شفويا أو كتابيا إلى ذلك المجتمع الجديد الذي فرض عليهم، أو فرضوا عليه، وربما تجزىء بعض الأمثلة هنا، اكتفاء بما قدمناه في الهوامش من إشارات :

لعل أوضح الأمثلة هو تأثير الأمثال العامة في الحدائق على أمثال الماركيز دي سانتيانا 1398 ــ 1458، وهو معاصر في بعض فترات حياته لابن عاصم وكان الماركيز قائدا حربيا في المنطقة الحدودية بين الأندلس وقشتالة، كما كان مثقفا وكتب مجموعة أمثاله بناء على رغبة ملك قشتالة دون خوان كما كتب ابن عاصم كتابه إلى سلطان غرناطة في عصره، ونعتقد أن سانتيانا قرأ الحدائق أو الأمثال، أو قرئت له من عربي يعرف عامية أهل الأندلس أو من قشتالي يعرف تلك اللغة، ولا نتفق مع الدكتور الأهواني في التشكيك في أن ابن عاصم هو الذي أوحى إلى سانتيانا بجمع أمثاله[17]، بل نحن مطمئنون ــ دون إسراف في الشك ــ أن الماركيز تقيّل ابن عاصم، وكان كتابه بين يديه حين جمع تلك الأمثال، حتى ولو لم يكن يعرف العربية، أو عامية أهل الأندلس، فإنه لن يعدم المسالك إلى تلك المعرفة، وقد أورد الدكتور الأهواني نماذج عددها واحد وعشرون مثلا ليدلل على التشابه بين المجموعتين، واقتصر على ما اتفق لفظه ومعناه بينهما، تاركا ما اختلف لفظه واتفق معناه، لمجرد التشابه في المجتمعين أو في المجتمعات الإنسانية عامة، لكن الاتفاق التوأمي بين هذه الأمثال الواردة في المجموعتين لفظا ومعنى لا تفسير لها عندنا إلا النقل الحرفي، غير عابئين بتوارد الخواطر، أو اتفاق المجتمعات أو الاختلاط، بل نعبأ بشيء لا سبيل إلى الطعن فيه وهو النقل الحرفي، ومراجعة الواحد والعشرين مثلا الواردة في المجموعتين والتي قارن بينها الدكتور الأهواني تؤكد ذلك ولا تجعلنا ننقل منها شيئا هنا خشية الإطالة والتزيد، لكنها تنطق بنفسها

(17) راجع بحثه في كتاب تكريم طه حسين ص 252.

أن أمثال ابن عاصم كانت بين يدي سانتيانا مخالفين بذلك الدكتور الأهواني، والمجاورة التي لم يرها دليلا هي دليلنا، والوسيلة لهذه المعرفة حددناها آنفا، ولا سبيل إلى دفعها، ولا تدفعنا إلى هذا الاعتقاد حماسة عربية بل رؤية ماينبغي أن يرى، ولو كان الكاتب عربيا بدل من سانتيانا ووجدنا تشابها بينه وبين كاتب أوربي آخر، أي لو اختلفت جنسية الآخذ والمأخوذ منه، لمال بنا اللوم والإنحاء إلى جانب العربي، وتبرئة الأجنبي كما هو الحال في كثير من الدراسات العربية المقارنة هذه الأيام، وإن كان الدكتور الأهواني ــ عليه رحمة الله ــ بنجوة من هذا المزلق، وإن لم يحسم القضية حسما واضحا، والإجهاز عليها لا يعوزه كبير عناء فيما نرى.

وفي كتاب Floresta Española Melchor de Santa Cruz de Dueñas ويمكن ترجمته «الايكة الإسبانية»، ومؤلفه كتبه في الثلث الأخير من القرن السادس عشر، وأثر هذا الكتاب في مؤلفات أخرى مناظرة ــ نستطيع العثور على طائفة من كتاب ابن عاصم وبالطبع من كتب عربية أخرى سابقة، وطريقته في التأليف هي طريقة ابن عاصم المعرفة في العربية، وكتاب الأيكة كله نوادر على طريقة النوادر العربية، ويحوي اثنى عشر بابا كل باب يحوي جملة من الفصول، وإن كانت شخصيات النوادر تدور حول شخصيات قشتالية، وإن كان ثمة فصل يتحدث عن العرب المسلمين، وهو الفصل السادس من الباب الخامس «De Moros»، ويتناول الكتاب في مجمله طوائف من الناس تضم الكرادلة وطوائف رجال الدين على اختلاف فئاتهم، والقواد، والجنود، والأطباء والطلاب، والقضاة والكتاب، والحمقى، والمجانين، والعرجان، والعميان، والنسوان القباح، والأرامل، وغير ذلك من طوائف ولعل هذه الطوائف نجدها تقريبا في حدائق الأزاهر، كما نص ابن عاصم في مقدمته، فهو يتناول الولاة والأمراء والكتاب والشعراء، والائمة، والخطباء، والمؤذنين والفقهاء، والوعاظ والحكماء، والأعراب والغرباء، والمجان والظرفاء، والمجنونين والعقلاء والطفيليين، والبخلاء، وحذاق الجواري والنساء. وغير ذلك من طوائف الناس ولا يقتصر الأمر على هذا التصنيف القريب من تصنيف الكتب العربية وخاصة الحدائق ــ ونرجح أن حكاياته كانت حديث الألسنة في المجتمع القشتالي إبان عصر المؤلف ــ بل تعداه إلى صلب النوادر نفسها فضلا عن أن عنوانه

قريب من عنوان الحدائق. والكتاب ــ كاملا ــ يحتاج إلى ترجمة نقوم ببعضها الآن حتى يتيسر الإنتهاء منه، ويقدم هو وغيره مثلا على الأثر العربي الأندلسي في التآليف القشتالية آنذاك.

ومنظر البيت الكئيب المظلم مشهد يتكرر في التصانيف العربية وكذلك في الإسبانية وخاصة في «حياة لاثاريو دى تورمس» وأول من أورده البيهقي في كتابه «المحاسن والمساوىء» حيث يقول : وقيل لابن رواح الطفيلي : كيف ابنك هذا ؟ قال ليس في الدنيا شيء مثله، رأيت نادية خلف جنازة وهي تقول : واسيداه، يذهب بك إلى بيت ليس فيه ماء ولا طعام، ولا فراش ولا وطاء وغطاء ولا سراج ولا ضياء، فقال : يا أبه، يذهبون به إلى بيتنا»[18].

ثم ورد المشهد في الأغاني منسوبا إلى ابن دراج[19]، أما في الحدائق فقد ورد غير منسوب إلى أحد، وهو كذلك وارد في لاثاريو دى تومس، بل إلى «سائل» في كليهما، ويرى لاجرانخا[20] أن صيغة التجهيل هذه ترجح أن يكون ابن عاصم مصدرا مباشرا، لا المحاسن والمساوىء للبيهقي، ولا الأغاني، ولا المستطرف وهو تال للحدائق.

وهذا المشهد في لا ثاريو يقول : بينما أنا أصعد في الشارع مفكرا في كيفية استغلال هذا الريال على أحسن وجه وأنفعه شاكرا الله على ما وهب سيدي من حال، إذا بي أواجه فجأة بميت كان يحمله على محفة عند أسفل الشارع محفة قسيسون وناس آخرون، فارتكنت إلى الجدار لأفسح لهم الطريق، وبعد مرور الجثمان وبالقرب منه جاءت امرأة، لابد أنها كانت زوجته، وهي متشحة بثياب الحداد، وتصحبها نساء أخريات كثيرات، وكانت تبكي وتصرخ صرخات شديدة وتقول : زوجي، وسيدي، إلى أين يحملونك، إلى المنزل الكئيب البائس، إلى المنزل المظلم كالكهف، إلى المنزل الذي لا يؤكل فيه ولا يشرب فلما سمعت هذه الكلمات، ظننت أن السماء أطبقت على الأرض، وقلت : أوه، يا لشقائي إنهم يحملون هذا الميت إلى بيتنا، فتركت طريقي، وشققت لي طريقا بين الحشد، وبأسرع ما أستطيع نزلت إلى حيث منزلنا وبعد أن دخلته أغلقت بابه بكل عجلة

(18) المحاسن والمساوىء ــ ط. أبو الفضل ابراهيم حـ، ص 440 القاهرة 1961.

(19)، (20) انظر الأغاني ــ حـ 15 ص 36 وانظر دراسته في مجلة الأندلس 1971 Fasc 1.

مستغيثا بسيدي وفضله، ومعانقا إياه لينجدني ويدافع عن المدخل، ويمنعه من دخول المنزل، فاضطرب واعتقد أن الأمر يتعلق بشيء آخر وقال لي : ماذا جرى يا غلام، لماذا تصيح ؟ ما بك ؟ ولماذا تغلق الباب بهذا العنف ؟ فأجبته ؛ أوه، يا سيدي، تعال هنا بسرعة، إنهم يحضرون ها هنا ميتا، فقال : ميت كيف ؟ فقلت : نعم، ميت، لقد التقيت به هناك في أعلى، وكانت زوجته تقول : زوجي وسيدي، إلى أين يحملونك، إلى المنزل الكئيب البائس إلى المنزل المظلم كالكهف، إلى المنزل الذي لا يؤكل فيه ولا يشرب، نعم يا سيدي — إنهم قادمون إلى هنا»[21].

والحكاية في الإسبانية أكثر ملحا، وإن كان الفحوى واحدة وهي قريبة من حكاية ابن عاصم، ولا داعي لأن نقول إنها كانت هي ورصيفاتها من الأدب الشعبي الشفوي الشائع بين الناس آنئذ.

وحكاية أخرى لدى يثرفانتس في مجموعة أقاصيصه القصيدة بعنوان «ربح الأصدقاء»، درسها الدكتور الطاهر مكي جيدا في كتابه «في الأدب المقارن — دراسات نظرية وتطبيقية» وترجم حكاية يثرفانتس، وأورد الأصل العربي مما قر في ذاكرته أيام الطلب، وكان بعيدا عن مصادر مكتبته حين كتب هذا الفصل، ولم يستطع أن يعثر على المصدر الذي استقى منه يثرفانتس وقال : ولمن شاء بعد ذلك أن يراجع نصها فيما يتوهم من مظان الأدب العربي في العصر الوسيط»[22].

والحق أن روايته التي خزنتها ذاكرته قريبة من النص الإسباني الذي ترجمه، لكني — استجابة لرغبته — ارتأيت أن أصل حكاية يثرفانتس موجود في الحدائق، وهي في الباب الأول «الحكايات المستطرفة والأخبار المستظرفة» من الحديقة السادسة، وتبدأ بقوله : وحكى الحسن بن خضر عن أبيه قال : لما أفضت الخلافة إلى بني العباس الخ». والمشاهد في الحكايتين واحدة، وإن اختلف المجير في كلتيهما

---

(21) حياة لاثاريو دي تورمس — ترجمة عبد الرحمن بدوي — ص 85 وما بعدها ط. المعهد. الاسباني العربي — مدريد.

(22) انظر في الأدب المقارن — د، الطاهر مكي ص 219.

ففي العربية رجل وفي الاسبانية امرأة، ويثرفانتس وصلت إليه بلا ريب ضمن حكايات عربية أخرى التقطها كما يقول الدكتور مكي من أفواه عامة الإسبان، أو التقطها من العرب ابان اقامته في الجزائر، وقد عاش فيها زمنا وكانت الجزائر واحدة من أولى الأقطار العربية التي اتخذها المطرودون من عرب الأندلس وجهة لهم[23].

ومما يرشح أن ابن عاصم أصل لحكاية يثرفانتس أن الحكاية التي قرت في ذاكرة الدكتور مكي تبدأ هكذا : يحكى أنه في إبان فتح الأندلس».

والحق أن عبارة «فتح الأندلس» هي الوليجة التي نطمئن إليها، لأن الحوادث التي تضمنتها حكاية ابن عاصم حدثت حين أفضت الخلافة إلى بني العباس، وذلك التأريخ هرب فيه عبد الرحمن الداخل الأموي، و«فتح الأندلس» من جديد مرة أخرى، وبدأ معه عصر جديد، وكان المختفى في الحكاية الغرناطية إبراهيم بن سليمان بن عبد الملك.

ونقف الآن لدى حكاية موجودة عند الكاتب الشاعر الأرجنتيني خورخي لويس بورخس ت 1986، في كتابة «ألف ليلة وليلة» وقد نشرت في المغرب مترجمة إلى العربية من كتاب بعنوان «المرايا والمتاهات» وأعاد نشرها الأستاذ جمال الغيطاني في جريدة الأخبار في الملحق الأدبي تحت عنوان «حلم النائم بين التنوخي وبورخس» وأورد الحكائيين بتاريخ 1988/8/10، وهي بالفعل منقولة من المصدر العربي، وعلقنا على ذلك في حينه بأن بورخس أخذ الحكاية كأنها ترجمة مغفلا الأصل الذي أخذ منه، وقد صنع ذلك مرارا، مع أنه لا يحب العرب ولا جنسهم، ويتعصب عليهم، وارتأى البعض الآخر أن هذا من شأن «تلاقح الثقافات» إلى غير ذلك من «الكلمات الكبرى» التي لا نفهم معناها.

وحكاية بورخس يمكن أن يكون مصدرها ابن عاصم أيضا، مما نقل سماعا أو دون في كتب الأدب الإسباني في العصور الوسطى، وراقت لبورخس فضمها إلى كتابه حين سمعها أو قرأها، أو أنه قرأها في كتاب «الفرج بعد الشدة» للتنوخي المتوفى في القرن الرابع الهجري، مترجمة إلى إحدى اللغات الأجنبية، وإن كنا نرجح

(23) المرجع السابق ــ 218.

أن ابن عاصم ربما يكون أقرب من ذلك المصدر المشرقي ولا نعرف له ترجمة أوربية ـ ويتفق التنوخي وابن عاصم في رواية الحكاية، مما يدل أن ابن عاصم آخذ من سلفه حاشا توشيات يسيرة لدى المتأخر، أما بورخس «فقد قلب الوضع» كما يقولون، فبدلا من أن يذهب الحاكم إلى مصر ذهب إلى أصبهان، والخاتمة واحدة في الحكايات الثلاث»[24].

وتتبع الأثر في الأدب الإسباني في تلك المقدمة يخرجها عن إطارها، ويقتضي ذلك بسط كلام ربما نعود إليه في كتاب خاص، وبين يدينا مواد كثيرة من ابن عاصم وغيره في الآداب الإسبانية، ونقصد بها إسبانيا وأمريكا اللاتينية، وكلها تثبت فضلا يحاول أصحاب «تلاقح الثقافات» نفيه عنا ولو كان الآخذ عربيا لاشتجرت الأقلام والألسنة تجرده من كل أصالة، ولعلنا نذكر معركة «حمار الحكيم» وتأثره أو أخذه من الشاعر الإسباني خوان رامون خمينيث كتابه في «أنا وحماري» ولم يكن الحكيم قد أخذ شيئا من هذا الكتاب، وهي شنشنة معروفة، يستخزي أصحابها أمام كل ما هو أوربي حتى ولو كان وشم السرقة والأخذ على يده، ولا يحتاج إلا إلى عينين تبصران !!

ولم يقف تأثير هذا الكتاب ـ بنمطه هذا ـ في التعسيف العربي من بعده، بل امتد إلى مؤلفات كثيرة تحذو حذوه، وربما حتى العصر الحديث، حاشا ما يتصل بالأمثال العامية الأندلسية، وإن كان بعض المؤلفين ألف في أمثال العامة ببلده مثل أحمد تيمور باشا في الأمثال العامية المصرية، كما صنع أمثاله في بلاد أخرى.

وهذا يدل على أن الأخذ من كل شيء بطرف كان متداولا بين المؤلفين، حتى انصرف الناس عنه تأليفا، وإن لم ينصرفوا عنه سماعا حكايات تروى، سواء أكانت تأليفا، أو رواية عن حفظ.

غير أن العصر الحديث ـ للأسف الشديد ـ أغفل نوادره ـ في عصر المطبعة ـ فاقتصر على ترديدها سماعا دون أن يعنى بالتدوين، ولو جمعت نوادر الظرفاء من عصرنا لكان لنا أدب يناظر أبرع الفصول في العقد، والإمتاع والمؤانسة،

---

(24) راجع الحكاية في الباب الأول من الحديقة السادسة في الحدائق.

وعيون الأخبار، والكشكول، والمستطرف وغير ذلك مما هو من نظائرها، والذي يتذكر نوادر البابلي، وإمام العبد، والبشري، وحافظ، والعقاد، والمازني، وطاهر أبو فاشا، وأحمد مخيمر، ومحمود غنيم والعوضي الوكيل ليأسس كل الأسس، أن كل ما قالوه ــ شعرا ونثرا ــ لم يدون، ربما كان بعضه يخدش الذوق المعاصر ــ وهو يتحذلق بلا مسوغ في هذا الحرج ــ لأن هذا كله لا يشكل ما يحتويه شريط واحد من شرائط الصور المتحركة الهازلة، فضلا عن أن هذا الأدب يجيء مصورا بارع التصوير، وخاصة ما يتصل منه بالأهاجي المتبادلة بين بعض هؤلاء، إذ لا يقل عن تصوير ابن الرومي وتشخيمه، وبراعة النادرة، وسرعة البديهة التي عرف بها هذا النمط من الرجال، فأي ثروة خسرناها بسبب التنطي الذي لا معنى له حين لم ندون هذه النوادر عن هؤلاء الظرفاء إنه عصر ظالم بكل المقاييس، وويل لمن يأتي بعدنا حين لا يعرف كل ما كان يدور بيننا ليقف على صورة صادقة لهذا العصر الذي ننتسب إليه !!

وكانت مفاجأة أن ينشر هذا الكتاب في بيروت بتحقيق الدكتور عفيف عبد الرحمن، في سنة 1987، لكنها لم تقعد بي عن متابعة تحقيقه وإخراجه، إذ أنني نشرت خبرا مفصلا في مجلة «أخبار التراث» التي تصدر عن الكويت سنة 1985 تقريبا ــ وفيما أذكر ــ عن إخراجي لهذا الكتاب قبل أن أعرف أن الدكتور عفيف بصدد إخراجه، فضلا عن أنني أعتقد أن الكتاب الواحد يمكن أن يخرجه أكثر من واحد، خاصة وأن المحقق الفاضل لم يرجع إلا إلى مخطوطة واحدة هي مخطوطة الخزانة العامة، ثم النسخة الحجرية، أما نحن فقد رجعنا إلى نسخة الاسكوريال، ونسخة دار الكتب المصرية، إضافة إلى النسخة الحجرية، وليس من غرض هذه الكلمة أن تقارن بين عملنا وعمل الدكتور عفيف، إلا أن من الواجب أن نقول إن عمله اتسم بالعجلة، فضلا عن أن معرفته بالأدب الأندلسي متواضعة، ودعك من معرفته بالإسبانية فلا صلة له بها، وهذان الأمران ضروريان لأي عمل يتعلق بالأندلس شعرا ونثرا، تاريخا، وفكرا، وهما عون لمن يتصدى لهذا الحقل، ليرد الأشياء إلى أصولها، وليقدم دليلا للتأثير والتأثر حين يكون من الضروري معرفة ذلك، وهذا ما قمنا به دون تواضع كاذب.

كما اتسم التحقيق بعدم تخريج الشعر والأحاديث النبوية، ولم يحاول أن يرجع

النوادر إلى مصادرها وهذا ما قمنا به أيضا، وقد سوغ المحقق الفاضل عدم عمله هذا هو خشيته من تضخم الكتاب.

وليس من غرض هذه الكلمة أيضا أن تقارن بين العملين، ولا أن تقف عند طائفة من الملاحظات التي يمكن أن نلاحظها على المحقق، ولكننا سنقف على شيء طريف يدركه القارىء لأول وهلة، وهو أن الهوامش التي طرز بها المحقق الكتاب فيها كثير من المفارقات حتى ما هو بعيد عن الأندلس وتاريخه.

ـــ جاء في ص 6 ط. عفيف، يعرّف بالجماز : يقول هو جماز بن هبة بن منصور الحسيني، ولي المدينة في عهد السلطان برقوق (ت 812 ـــ 1409).

ـــ وجاء في ص 94، خبر في متن الكتاب عن الجماز أيضا ـــ وفيه مجون في الخبرين ـــ يتعلق بمحمد بن يزيد المهلبي ويعلق المحقق معرفا بالمهلبي توفي (196هـ ـــ 811م) وبعده مباشرة خبر للجماز مع الفتح بن خاقان وعرف به المحقق أنه توفي (247هـ ـــ 891م).

فأي التاريخين نصدق ؟ جماز السلطان برقوق، أم جماز المهلبي والفتح بن خاقان.

ـــ كثير من العبارات في متن الكتاب تحتاج إلى مراجعة لأن السياق يأباها. ففي ص 150 جاء من يوم فارقتكم ما رأيت ضرا، والصواب «خيرا» وفي الصفحة نفسها «وهو يعرج فمه» وصوابها «وهو يعوج»، وفي ص 187 «هذره قومه» وصواب «مدره قومه»، أما الشعر ففيه خلل عروضي كثير ويكفي مراجعة يسيرة ليرى القارىء ما نؤمه، يقول في ص 19

خل على أخوا الأحزان إذ ظعنا   من بطن مكة بالتسهيد والحزّنا

والبيت من البسيط، وهو كذا مكسور، وينكسر النحو معه أيضا وصوابه

خلّي عليّ أخو الأحزان إذ ظعنا   من بطن مكة التسهيد والحزنا

بتحقيق همزة التسهيد، أو بصرف «مكة» منونة، وضم التسهيد إليها، وبذا يصح أن يعطف عليها الحزن المنصوب.

وفي ص 192 «هذه أَمْثُل من عمرو بن معدى كرب» ولا وجه لها وصوابها «أفتك» من عمرو... وفي ص 199 جاء هذا البيت :

فلا تعبن يوما محيا مبرقعا فربما أشجاك ما أنت عائب

وهو مكسور هكذا، صححه «فربتما»، أو ربمتا»، وحتى فهارس الشعر خلط بين القوافي في بعض المواطن.

وجاء ذكر على بن بسام النحوي المشرقي، فخلط بينه في التعريف وبين ابن بسام الشنتريني، وجعل المشرقي أندلسيا راجع ص 216.

كما جعل يشرع القاضي أندلسيا أيضا لتشابه الأسماء، والمقصود المشرقي، راجع ص 214.

والتقصي غير وارد وغير مطلوب وبين يدك ملاحظات تناهز المئتين لأن الطبيعتين مختلفتان، فضلا عن هذه المقدمة التي تلمسنا فيها بعض الأشياء المتعلقة بالأندلس وإسبانيا عموما، والتأثير والتأثر، وضبط الكلمات الأندلسية الواردة في متن الكتاب لأنها وردت خطأ من التحقيق الأول.

والفضل في أن أخرج هذا الكتاب بعد أن خرج من قبل يعود إلى أستاذنا الطاهر مكي ـــ أجزل الله مثوبته ـــ فهو الذي أشار علي بكثير مما قمت به في التحقيق من ضبط الشعر وتخريجه والأحاديث، والتعليقات التي كثرت في كل حديقة على حدة حتى بلغت في جملة الكتاب فوق الألف هامش.

وليس فضل الأستاذ الجليل بقاصر فقط على عملي هذا، بل هو وراء كثير من أعمالي الفنية والعلمية، بسعة أفقه، ووده المنخول لأصدقائه وتلاميذه، ويسره أن يعمل الناس، ويحتفي بعملنا كاحتفائه بشيء عزيز لديه كأنه عمله هو، فإذا أزجيت له الشكر خالصا هنا، فهو شكر يمتد إلى أعمالي كلها، جزاه عني الله بأفضل مايجزى به الصادقين المخلصين.

ومن هنا أكملت تحقيق الكتاب، وكان منسوخا قبل أن يخرج تحقيق الدكتور عفيف عبد الرحمن، فراجعت المخطوطات موازنا بينها، وصنعت ما بوسعي أن أصنعه ليخرج النص دقيقا، وقريبا مما توخاه مؤلفه.

أما المؤلف فتبقى له كلمة موجزة أيضا

وقد أجمع الناس على خطر مكانته علما ورياسة وأدبا وبيتا، فخاله ابن جزي كما قلنا آنفا، وكان من المعدودين، ولكن إجماع الناس هذا لم يجعل المادة التي

بين أيدينا وافرة عنه، خاصة وأنه ولي قضاء الجماعة بغرناطة وكان وزيرا، ومن شأن هذين المصبين أن يجعلا ترجمته وافية في المصادر الأندلسية أو المشرقية، لكن يبدو أن مصادر ضاعت، وفيها ترجمة وافية له، كما ضاعت بعض كتبه، ولم يبق منها إلا اثنان.

ولد أبو بكر محمد بن عاصم القيسي الغرناطي في غرناطة 760 ــ 1359 وتوفي 829 ــ 1426، وبرع في النحو والمنطق والبيان والفقه، وتولى الوزارة للسلطان يوسف الثاني 1391، ثم ولى قضاء الجماعة بغرناطة، وبرز في النثر والنظم، ووضع عدة قصائد وأراجيز، تناول فيها بعض مسائل من علم الأصول والقراءات والفرائض والنحو وغيرها، وله كتاب «تحفة الحكام في نكت العقود والأحكام» وهو مختصر في الفقه، وقد طبع بمصر وترجم إلى الفرنسية ويقع في أرجوزة عدتها 1698 بيتا نشرها مترجمة للفرنسية تحت عنوان :

Traité de droit musulman, La Tohfat d'Ibn Acem. Texte arabe avec Traduction Commentaire juridique et notes Philologiques. Por : o. Houdos et Fr Martel - «Alger-Paris 1883-1893.

ولا زال الطلاب يدرسون في مسجد فاس اليوم اليوم[25]، وله ابن يلقب بابن الخطيب الثاني ــ على عادة أهل العصر في المبالغات ــ يكنى بأبي يحيى، وله ترجمة مطولة في أزهار الرياض للمقرى، وقد شرح تحفة أبيه، وتولى كأبيه منصب الكتابة والوزارة، وكتب رسالة عن أحوال غرناطة وعصره وما دهاها من آثار التفرق والفتنة، ووصف فيها أساليب السياسة القشتالية في الكيد والتفريق بين المسلمين أسماها «جنة الرضى في التسليم لما قدر الله وقضى» ونقل المقرى منها نسبة عديدة في أزهار الرياض[26]. ولم أر لها تحقيقا حتى الآن لعل بعض المهتمين بتاريخ الأندلس يخرجون للناس، فربما تكون آخر تاريخ لغرناطة الإسلامية، وهي بقلم رجل يلقب كما قلنا ــ ولو مبالغة ــ بابن الخطيب الثاني.

وأبو يحيى له كلام عن أبيه ــ يجمل بنا أن ننقل طرفا يسيرا منه يقول : مولاي

---

(25) راجع نهاية الأندلس ص 288 ــ محمد عبد الله عنان، وراجع تاريخ الفكر الأندلسي ترجمة د. حسين مؤنس ص 420.

(26) راجع نهاية الأندلس ص 489، وأزهار الرياض ج 1. ص 50، 167.

الوالد يكنى أبا بكر إن بسطت القول، وعددت الطول، وأحكمت الأوصاف، وتوخيت الإنصاف، أنفدت الطروس، وكنت كما يقول الناس في المثل «من مدح العروس» وإن أضربت عن ذلك صفحا وآثرت غصنا من البنوه وسفحا فلبئس ما صنعت، ولشر ما أمسكت المعروف ومنعت، ولكن من حقوق الأبوة أضعت، ومن ثدي المحقة رضعت، ومن شيطان لغمصية الحق أطعت، و لم أرد إلا الإصلاح ما استطعت، وإن توسطت واقتصرت، وأوجزت واختصرت، فلا الحق نصرت، ولا أفنان البلاغة هصرت، ولا سبيل الرشد أبصرت، ولا عن هوى الحدة أفقرت... فقد كان رحمه الله علم الكمال، ورجل الحقيقة، وقارا لا يخف راسيه، ولا يعرى كاسيه، وسكونا لا يطرق جانبه، ولا يرهب غالبه، وحلما لا تزال حصاته، ولا تهمل وصاته، وانقباضا لا يتعدى رسمه، ولا يتجاوز حكمه، ونزاهة لا ترخص قيمتها، ولا تلين عزيمتها وديانة لا تحسر أذيالها، ولا يشف سربالها، وإدراكا لا يقل فصله، ولا يدرك خصله، وذهنا لا يخبو نوره، ولا ينبو مطروره، وفهما لا يخفى فلقه، ولا يلحق طلقه»[27].

وكلام الابن عن أبيه مطول يراجعه من يشاء في أزهار الرياضي، لكن فيه إلى جانب كلام الأبناء إدراكا لقيمة علم الأدب، وديانته، ورئاسته، وفيه أيضا رسم دقيق لصورة النثر في تلك الفترة التي تهتم بالمحسنات البديعية على أوفاها حتى تلتزم ما لا يلزم في السجعة، وهي كلمة تنبيء عن طريقة الأب في الكتابة، لأن متن كتابه منقول، وليس أمامنا من نثره إلا تلك المقدمة وفيها طريقة احتذاها الابن، وهو سر أبيه، حذا حذوه.

وبعد عزل الوزير الأول ابن زمرك شاعر الحمراء تولى الأب الوزارة لمحمد السابع ولد يوسف الثاني[28] في سنة 1392، ويبدو أنه ــ أي ابن عاصم ــ كان قد وزر ليوسف الثاني من قبل إن صح ما يقوله أنخل جونثالث بالنثيا، وربما كان ابن عاصم لا يستطيع البقاء طويلا في منصبه لأن العصر كان عصر فتن وقلاقل، ومؤامرات، ويكفي أن ابن الخطيب دبر قتله ابن زمرك تلميذه وقتل

(27) أزهار الرياض ح 3 ــ ص 5، 6 ــ نشرة المغرب والإمارات العربية.

(28) راجع ــ مع شعراء الأندلس والمتنبي ــ غرثيه غومث ــ وترجمة الدكتور الطاهر مكي ص 259.

التلميذ كما قتل أستاذه من قبل أشنع قتلة، وربما كان ابن عاصم على كثير من الطيبة والصراحة معها أن يستقر في هذا الجو المشحون بالفتن ودسائس القصور، فكان قضاؤه للجماعة افتكاكا له من قيود الوزارة الثقيلة.

وكتابه الذي بين أيدينا رفعه إلى يوسف الثاني، وأهداه إليه، أما كتبه وعددها عشرة فلم يبق لنا إلا اثنان الارجوزة، وحدائق الأزاهر، وبقيت عناوين كتبه الأخرى، فربما يعثر عليها الناس فيما بعد، فتتضح صورة ابن عاصم كما يجب وكما يستحق.

ونحن بنشرنا هذا الكتاب إنما نفي ببعض دين في أعناقنا للأندلس، الفردوس المفقود، ولم ندخر وسعا في البحث والتقصي، نائين عن مصادرنا الخاصة في القاهرة، وفي النية ـــ ان شاء الله ـــ أن نقفو هذا الكتاب بكتب أندلسية مخطوطة أخرى بين أيدينا، وبعضها نسخ مفردة، ما بين رسالة صغيرة، وكتاب ضخم، ونشكر ـــ بصدق ـــ كل من أعان في إخراج هذا الكتاب سواء كان بالفعل أم بالقول، وفي انتظار من يصحح لنا أي خطأ وقعنا فيه، فلله وحده العصمة، ومنه القبول ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا.

أدب لحن العوام ببلاد المغرب
قراءة وتقويم

ذ. أحمد الطاهري
كلية الآداب ــ المحمدية

من المتعارف عليه بين المهتمين بالتاريخ الاجتماعي أن طبقات العوام لم تنل كل ما تستحقه من الاهتمام. وذهبت بعض الدراسات[1] إلى حد القول بتعذر تكوين تصور متكامل من عديد من قضايا الماضي العربي ــ الاسلامي دون استدراك ذلك. ولعل في العناية بأدب لحن العوام، جمعا وتحقيقا، قراءة وتأملا يساهم في رصد بعض مواطن الخلل في تصوراتنا تجاه الماضي اللغوي، ومايقدم عناصر جديدة لمراجعة اكثر إيجابية لدور العوام في الميدان اللغوي.

وفي استحضار الظروف الاجتماعية التي صاحبت بروز هذا النوع من التأليف، واستقراء التطورات اللاحقة، ما يساهم في فهم العوامل التي تحكمت في ميلاده خلال القرن الهجري الثاني[2] وفي استمراريته بعدئذ وشموليته لجناحي دار الاسلام بالمشرق والمغرب. يلخص ابن قتيبة[3] الارتباط الوثيق بين ظاهرة اللحن والتحولات العميقة والشاملة التي رافقت فترة التأسيس في رواية شهيرة وبالغة المعنى، نصها : «دخل أعرابي السوق فسمعهم يلحنون، فقال : سبحان الله يلحنون ويربحون ونحن لا نلحن ولا نربح». ولقد كان الزبيدي[4] اكثر توضيحا لدور التطور المديني الهائل والتفاعل الاجتماعي والثقافي العميق في الفصل بين

(1) عامة قرطبة في عصر الخلافة : دراسة في التاريخ الاجتماعي الاندلسي : منشورات عكاظ : الرباط 1989 : ص 7.

(2) يعتبر كتاب ما تلحن فيه العامة لابي الحسن علي بن حمزة الكسائي المتوفى سنة 189هـ اقدم الكتب المصنفة في لحن العامة تحقيق رمضان عبد التواب : مكتبة الخانجي : القاهرة 1982.

(3) عيون الأخبار : المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر : القاهرة 1964 : 159.

(4) لحن العامة : تحقيق عبد العزيز مطر : دار المعارف : القاهرة 1981 : 34 ــ 35.

مرحلتين لغويتين بقوله : «لم تزل العرب في جاهليتها وصدر اسلامها تبرع في نطقها بالسجية وتتكلم على السليقية حتى فتحت المدائن ومصرت الامصار ودونت الدواوين، فاختلط العربي بالنبطي والتقى الحجازي بالفارسي ودخل الدين اخلاط الامم وسواقط البلدان فوقع الخلل في الكلام وبدأ اللحن في السنة العوام».

ما كان لهذا المنحى في بلاد المغرب إلا أن يستفحل، خصوصا لدى الأجيال اللاحقة، فلقد «فشا اللحن وكثر بعد اختلاط الناس وكثرتهم ونشوء الذرية على ما فسد من نطقهم «على حد تعبير احد اللغويين[5] في حين يكشف ابن حيان عما آل إليه الوضع اللغوي بالاندلس في أواخر عصر الخلافة بالقول : «فامحى لذلك رسم الأدب بها، وغلب عليها العجمة وانقلب أهلها... إلى العامية الصريحة»[6] ويبدو أن هذه الوضعية ازدادت رسوخا خلال القرن الخامس الهجري ورد في نص رسالة لاحد ملوك الطوائف الى وزير مصري : «ان اهل مغربنا مرتضعون العجمة مدرعون الحشمة، بمصاقبة الثغور الخشنة ومجاذبة الألسن الثقيلة، وممازجة الامزجة الكليلة»[7] وفي نص بالغ الدلالة لابن مكي الصقلي[8] ما يكشف عن شمولية هذه الظاهرة لمناطق اخرى من بلاد المغرب، وعن الدوافع التي حفزت اهل القلم بهذا الجناح من دار الاسلام الى تكثيف التأليف، هم كذلك، في ميدان لحن العوام، اذ قال : «هجم الفساد على اللسان وخالطت الاساءة الاحسان ودُخلت لغة العرب فلم تزل كل يوم تنهدم اركانها وتموت فرسانها حتى استبيح حريمها وهجن صميمها وعفت آثارها وطفئت انوارها».

أسفرت هذه المجهودات عن ثروة لغوية هامة في هذا المجال، وتقدم الفهارس البيليوغرافية[9] وكتب التراجم والطبقات[10] وغيرها من المصادر القديمة[11]

(5) نفسه : 35.

(6) انظر : ابن بسام : الذخيرة في محاسن اهل الجزيرة : تحقيق احسان عباس الدار المغربية للكتاب : ليبيا ـــ تونس 1981 : ق 1 م 1 : 67.

(7) نفسه : ق 3 م 1 : 401.

(8) تثقيف اللسان وتلقيح الجنان : تحقيق عبد العزيز مطر : دارالمعارف : القاهرة : 1981 : 43.

(9) انظر : فهرسة ابن النديم ـــ دار المعرفة بيروت صفحات : 85 و87 و116. وكذلك فهرسة ابن خير الاشبيلي تحقيق فرانسيسكو كوديرا : مؤسسة الخانجي الطبعة الثانية : القاهرة 1963 : صفحات : 346 و347 و348.

لوائح مستفيضة بعناوين كتب لحن العوام التي ألفت بالمشرق الاسلامي وبالمغرب والاندلس طوال عدة قرون. مما يؤكد ان قصور اهل القلم القدامى لم يكن كميا[12] ومع ذلك، فمن الملاحظ أن جزءا هاما من هذه الثروة ما زال بين المفقود والمخطوط، وما زالت ملاحظة احد الدارسين[13] بأن «المتداول من كتب المتقدمين في لحن العوام قليل جدا بالنسبة لما وضع فيها» سارية المفعول، رغم المجهودات القيمة لثلة من الدارسين خلال العقود الأخيرة على مستوى الدراسة والتحقيق[14].

تجردت هذه الكتب، كما يتضح من محتويات ما هو معروف منها، لمقاومة التطورات اللغوية المستجدة، والمساهمة مع بقية المجهودات اللغوية في وضع الخط الأحمر الفاصل بين لغة فصحى يراد لها الانضباط والثبات، وعاميات ما فتئت

---

(10) انظر : القفطي : انباه الرواة على انباء النحاة : تحقيق أبو الفضل ابراهيم : دار الفكر العربي : القاهرة 1986 : ج 1 : صفحات 71 و 77 و185، ج 2 : 62، ج 3 : 286، ج 4 : 187.

(11) ابن مكي الصقلي : المصدر السابق : 324 انظر كذلك : ابن فرحون : الديباج المذهب في معرفة اعيان المذهب : تحقيق محمد الاحمدي : دار التراث : القاهرة ج 2 : 1976 : 275، ابن الخطيب : الاحاطة في اخبار غرناطة : تحقيق محمد عبد الله عنان : مكتبة الخانجي : القاهرة : م 3 الطبعة الأولى 1975 : 145.

(12) حاول عيسى اسكندر المعلوف منذ الثلاثينات من هذا القرن احصاء كتب لحن العوام، المطبوعة منها والمفقودة والمخطوطة انظر : مجلة مجمع اللغة العربية العدد الأول : أكتوبر 1934 : صفحات 350 — 368 وكذلك العدد الثالث : اكتوبر 1936 : صفحات 349 — 371 كما قدم الدكتور رمضان عبد التواب لوائح بحوالي 52 عنوانا في دراسته : لحن العامة والتطور اللغوي : دار المعارف : القاهرة 1967، كما تقدم لائحة عبد العزيز مطر عناوين 34 كتابا الفت إلى حدود القرن السادس الهجري، انظر كتابه : لحن العامة في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة : صفحات 70 — 94.

(13) حسن حسني عبد الوهاب : الجمانة في ازالة الرطانة : بحث في لغة التخاطب في الاندلس وتونس لبعض علماء القرن التاسع الهجري : مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية : 1953.

(14) اذكر منها بالخصوص اعمال رمضان عبد التواب وعبد العزيز مطر، ومؤخرا أجرى خوصي بيريث لاثرو دراسة قيمة لكتاب ابن هشام اللخمي : المدخل الى تقويم اللسان وتعليم البيان، الذي اخرجه في تحقيق جديد ضمن منشورات المجلس الأعلى للابحاث العلمية : المصادر الاندلسية : 6 مدريد 1990.

تتشكل وتتطور وتتداخل. ولم يدخر اللغويون وسعا في استنكار العاميات ووصفها بأرذل النعوت، فمن كونها كلاما جلفا[15] مرذولا[16] أو مبتذلا[17] ذليلا إلى اعتبارها منكرا بشعا[18] وبلغ الأمر بالبعض[19] إلى حد الاعتقاد بأن في العامية من العبارات ما يوجب استعمالها التكفير.

لم يقتصر الامر على ذلك، بل تجاوزه على غرار مواقف بقية أهل القلم إلى القذف والتحامل على العامة كطبقات اجتماعية، واصفين إياهم بـ «الرعاع والهمج»[20] وبـ «الدهماء والسقاط»[21] و«البطالين الأميين»[22] وغير ذلك من نعوت الاحتقار، متهمين اياهم بافساد اللغة العربية، ومعتبرين ما يختلفون فيه مع الفصحى خطأ ولحنا. سواء كان ذلك على مستوى النطق أو الحركة أو البناء، وغير ذلك من أوجه الاختلاف.

مع ذلك، فمن الانصاف التذكير بأن ثمة فعاليات في الفكر العربي الاسلامي امتنعت عن التحامل واقرت بالتطور اللغوي، ونظرت إلى كل من الفصحى والعامية باعتبارهما مجالا للمعرفة اكثر مما هما ميدانا للسجال. ففي المشرق، لم يتردد المقدسي في ابراز أهمية التعرف على الاختلافات اللغوية الاقليمية والاستيناس بتنوع الألفاظ والمصطلحات قصد توظيفها عند التجرد للتأليف[23] كما دعى إلى ضرورة التدقيق في اختلاف المفاهيم وحدود معاني الألفاظ المستعملة بين العامة

---

(15) ابن سعيد : المغرب في حلى المغرب : تحقيق شوقي ضيف : دار المعارف : القاهرة : الطبعة الثالثة : 1978 : ج 1 : 121.

(16) ابن الجوزي : تقويم اللسان : تحقيق عبد العزيز مطر : دار المعارف : الطبعة الثانية 1983

(17) الشاطبي : الافادات والانشادات : تحقيق محمد أبو الأجفان : مؤسسة الرسالة بيروت 1983 : 157.

(18) ابن الجوزي : المصدر السابق : 66.

(19) كتاب جمعت فيه كلمات تجري على السنة العامة توجب كفر قائلها : مخطوط المكتبة الوطنية : باريس 812 (ضمن مجموع) ورقة 39.

(20) ابن جني : سر صناعة الأعراب : تحقيق حسن هنداوي : دار القلم دمشق 1985 : 5.

(21) الزبيدي : المصدر السابق : 36.

(22) ابن المواعيني : ريحان الالباب وريعان الشباب : مخطوط المكتبة الحسنية الرباط : رقم 2647 : 130.

(23) المقدسي : احسن المقاسيم في معرفة الأقاليم : بريل : ليدن الطبعة الثانية 1967 : 30 — 32.

والخاصة[24] واوصى بالتزام لغة مفهومة «ليقرب الوصف إلى الافهام، ويقف عليه الخاص والعام»[25] وآخذ على من سبقه من المؤلفين الاهتمام بـ «ما ليس للعوام فيه فائدة[26] وفي الأندلس، لم يجد ابن حزم أي حرج في الاقرار بان «من تدبر العربية والعبرانية والسريانية ايقن ان اختلافها انماهو من.. تبديل الفاظ الناس على طول الأزمان واختلاف البلدان ومجاورة الامم»[27] ومع ابرازه لاهمية الأصول العربية للعامية الاندلسية، كشف عن بعض مظاهر تميزها وابتعادها عن اصولها «كلغة أخرى ولافرق»[28] واقرارا منه بأهمية العامية، اتخذ من الفاظها مدخلا لكتابه في المنطق، وهي حسب الضبي[29] «طريقة لم يسلكها قبله احد» وعلى غرار موقف المقدسي السالف الذكر، تهجم على من سبقه من المترجمين لأنهم عمدوا إلى «تعقيد الترجمة في ايرادها بالفاظ غيرعامية»[30] مفسرا موقفهم ذلك والسبب في «أغماض الألفاظ وتوعيرها وتخشين المسلك نحوها، الشح بالعلم والضن به»[31].

ان في هذه النصوص ما يلمس بعضا من جوهر المسألة اللغوية في الحضارة العربية الاسلامية الوسيطة. فمحاربة اللحن، والتحامل على العاميّة، والتصدي للقول بالتطور اللغوي، لم يكن كما ذهب إلى ذلك معظم الدارسين لاسباب مرتبطة بقراءة النص القرآني فقط، ولكن بالخصوص لاقصاء العامة عن حلبة الثقافة[32]

---

(24) نفسه : 37.

(25) نفسه : 9.

(26) نفسه : 4.

(27) ابن حزم : الاحكام في اصول الاحكام : تقديم احسان عباس : دار الآفاق الجديدة بيروت 1983 : م 1 ج 1 : 32.

(28) نفس المصدر والصفحة.

(29) بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس : تحقيق كوديرا/ريبيرا : مدريد 1884 : 403 — 404.

(30) ابن حزم : الرسائل : تحقيق احسان عباس : المؤسسة العربية للدراسات والنشر : الطبعة الأولى : بيروت 1980 : ج 4 : 100.

(31) نفس المصدر والصفحة.

(32) فغالبا ما حذر أهل القلم من تعليم العامة وتثقيفهم، ولقد ذكر أبو بكر الطرطوشي ان «تفقه الرعاع فساد الدنيا، وتفقه السفلة فساد الدين» كتاب الحوادث والبدع : تحقيق محمد=

والحفاظ على تحكم وسيطرة النخبة المثقفة من أهل القلم. مع ذلك فلا مناص من الاقرار بمساهمة كتب لحن العوام إلى جانب بقية المجهودات اللغوية في صيانة مكانة اللغة العربية الفصحى كلغة عالمة تسمو عن الاختلافات المحلية والاقليمية، وتساهم في ترسيخ الوحدة الثقافية والحضارية.

ومن جهة أخرى، برهنت هذه الكتب عن قصورها، وحدود فعاليتها عن مقاومة التأثيرات العامية. ولعل في النصوص السالفة ما يؤكد أن التطورات اللغوية كانت أقوى من أن تتمكن هذه الكتب من متابعتها والتصدي لنتائجها، مما دفع بها إلى التزام منهج انتقائي. ذكر ابن السيد البطليوسي[33] في سياق حديثه عن اخطاء الخواص والعوام بخصوص حرف الضاء أن غرضه لم يكن «حصر هذا النوع كله واستيعابه، فقصد.. منه إلى المستعمل المشهور، واضرب... عن كثير من الحوشي عند الجمهور» واعترف غيره[34] بالعجز عن الاستيعاب، والاقتصار على «ما يتوقع الغلط من الخاصة فيه». ولا غرو، فالكلام العامي بلغ من التأثير أن اخترق مختلف الأوساط وجميع «الناس على اختلاف طبقاتهم»[35]ولم يستثن في ذلك أهل القلم، فقد عاين ابن الجوزي[36] «المنتسبين إلى العلم يتكلمون بكلام العوام المرذول جريا منهم على العادة وبعدا عن علم العربية»، على حد تعبيره. لم يقتصر تأثير اللفظ العامي في صفوف هذه الفئة على مستوى لغة التخاطب اليومية، والحديث في المجالس والمناظرات الشفوية، بل تجاوزه إلى مستوى الكتابة والنظم، «حتى ضمنه الشعراء أشعارهم، واستعمله جلة الكتاب وعلية الخدمة في رسائلهم وتلاقوا به في محافلهم»[37] وفي هذا ما يفسر توجه بعض المصنفين[38]إلى التأليف في أوهام الخواص ولحنهم، وتخصيص الأبواب والفصول

= الطالبي : تونس 1959 : 72 لمزيد من التفصيل انظر : احمد الطاهري : المرجع السابق : صفحات 173 ـــ 176 واعتقد بان هذه المسألة بحاجة إلى بحث مستقل.

(33) الفرق بين الحروف الخمسة : تحقيق علي زوين : مطبعة العاني : بغداد 1976 : 104.

(34) الزبيدي : المصدر السابق : 36.

(35) ابن مكي الصقلي : المصدر السابق : 46.

(36) المصدر السابق : 55.

(37) الزبيدي : المصدر السابق : 36.

(38) اذكر منهم على سبيل المثال، القاسم بن علي الحريري صاحب درة الغواص في أوهام الخواص، =

من كتبهم لهذا الغرض[39].

بلغت المسألة اللغوية من التشابك والتداخل أن اختلط الأمر على المؤلفين في هذا الفن «فمنهم من قصر، ومنهم من رد ما لا يصلح رده»[40] واصبح واضحا أن «كثيرا من الناس يخطئون وهم يحسبون أنهم مصيبون، وكثير من العامة يصيبون وهم لا يشعرون»[41] ما كان على بعض مؤلفي كتب لحن العوام أمام هول التطورات اللغوية الا ان يضطروا إلى التزام الانصاف، ومراجعة الأحكام الشائعة، والاقرار على الاقل ب «تساوي الناس في الخطأ واللحن»[42] ليس من مجال للشك اذا في عجز كتب لحن العوام عن احكام وضع الخط الأحمر الفاصل بين الفصحى والعامية.

وعلى عكس ما هو شائع، ساهمت العاميات بشكل فعال في اثراء العربية الفصحى التي تمكنت خلال القرون الخمس الهجرية الأولى على الأقل، من احتواء هذه الروافد وادماجها في سياق ما تقتضيه قواعدها. وبالمقابل، تزايد وقع اللسان العربي على العوّام في مختلف المناطق، رقم التعدد الاثني فهاجرت جزءا هاما من ألسنتها الاصلية[43] وانخرطت مجتمعة في تشكيل لغة عامية للتخاطب اتخذت من

= وهناك عدة رسائل تتضمن مآخذ في اللحن والغلط على مثقفين وشعراء : انظر : عيسى اسكندر المعلوف : المرجع السابق.

(39) يتضمن كتاب تثقيف اللسان لابن مكي الصقلي بابا فيما خالفت فيه الخاصة العامة وجميعهم على غلط، وبابا فيما العامة على صواب والخاصة على خطأ، وباب فيما تنكره الخاصة على العامة وليس بمنكر.

(40) ابن الجوزي : المصدر السابق : 55.

(41) ابن مكي الصقلي : المصدر السابق : 43.

(42) نفس المصدر والصفحة.

(43) وهو ما عبر عنه ابن خلدون بوضوح تام اذ قال : «وهجر الامم لغاتهم وألسنتهم في جميع امصارهم ومدنهم وصارت الالسنة العجمية دخيلة فيها وغريبة» المقدمة : تحقيق علي عبد الواحد وافي القاهرة 1959 : ج 3 : 889 وتقدم الاندلس بهذا الخصوص حقلا نموذجيا للتأكد من صحة هذا المنحى، وليس أدل على ذلك من قول آلبرو القرطبي : «ان اخواني في الدين يجدون لذة كبرى في قراءة شعر العرب وحكاياتهم، ويقبلون على دراسة مذاهب أهل الدين والفلاسفة المسلمين، لا ليردوا عليها وينقضوها، وانما لكي يكتسبوا من ذلك أسلوبا عربيا جميلا صحيحا... يا للحسرة، إن الموهوبين من شبان النصارى لا يعرفون اليوم إلا =

العربية منهلها الاساسي[44] وكثيرة هي الألفاظ والمصطلحات العامية الأصل استعملت في كتابات السلف وما زالت تستعمل على انها فصيحة، فعلى سبيل المثال، ذكر ابن الجوزي[45] الاصل العامي للقول «دخل في غمار الناس» وهي عبارة شائعة في المصادر التاريخية والدراسات الحديثة. وبالمثل فـ «المصر عند العوام كل بلد جليل مثل الري»[46]، وهو نفس المفهوم الذي احتفظ به في كتابات السلف والخلف على السواء. ولقد كان أبو هلال العسكري اكثر وضوحا في ذكره «قول العوام شيء أزلي أي قديم ويصفون الله تعالى بالأزلية، وكل ذلك خطأ لا أصل له في العربية»[47] ومعلوم مدى شيوع هذا المصطلح في الكتابات القديمة والمعاصرة، بالخصوص الكلامية والفلسفية منها. ينطبق نفس الشيء على «الريحان، والريحان في الحقيقة هو كل ما فيه رائحة عطرية من الأشجار والنبات، الا ان العامة غلبوا هذا اللفظ وجعلوه علما في هذا النوع من الشجر الذي هو الآس»[48].

ويتجلى بوضوح تام الدور الفعال الذي لعبه العامة في اثراء اللغة العربية الفصحى عند الاطلاع على كتابات السلف في مجالات الطب والصيدلة، الفلاحة والنبات، وما يرتبط بذلك من مستحضرات وآلات ومواد وتقنيات ومنتوجات وغيرها. فلقد تمكنت العامة بفضل موقعها الاجتماعي وبشكل طبيعي من مسايرة ركب التقدم الهائل الذي تم في اطار الحضارة العربية الاسلامية الى حدود القرن الخامس الهجري، وبالخصوص خلال القرنين الرابع والخامس، وذلك على مستوى ايجاد المصطلحات التقنية لمختلف المبتكرات المستجدة. في حين عمد المصنفون في

= لغة الحرب وآدابها... «انخل جنثالث بالنثيا : تاريخ الفكر الأندلسي : ترجمة حسين مؤنس : الطبعة الأولى : مكتبة النهضة المصرية : القاهرة 1955 : 485.

(44) لمزيد من التفصيل : انظر : احمد الطاهري : المرجع السابق : 172 ــ 173، وتحتاج هذه المسألة لمزيد من التعميق بالدراسة والبحث في مراحل تاريخية أخرى وبمناطق متباينة من دار الاسلام.

(45) المصدر السابق : 103

(46) المقدسي : المصدر السابق : 47.

(47) ابن الجوزي : المصدر السابق : 78.

(48) الغساني : حديقة الأزهار في ماهية العشب والعقار : تحقيق محمد العربي الخطابي : دار الغرب الإسلامي : بيروت 1985 : 9.

هذه المجالات، دون ادنى حرج، الى نقلها من المستوى الشفوي العامي إلى مستوى النص المكتوب. ويقدم النباتي الاندلسي المجهول[49] أمثلة عن طرق ميلاد بعض المصطلحات. في حين، أشار غيره إلى اسهامات عامية متعددة في القاموس الطبي، اذكر منها على سبيل المثال «داء الشوكة»[50] و«الحصبة»، و«الجدري»[51] وغيرها. وتعج كتب الفلاحة باسماء الالات[52] والمستحضرات[53] وغيرها. وهي نفس الظاهرة التي عاينها النحوي الاندلسي الشهير ابن سيده[54] اذ قال في نص مقتضب بالغ الدلالة : «هذا ما نشاهد الآن من اختراعات الصناع لالآت صنائعهم من الاسماء». يبدو أن الانهيار الحضاري والانغلاق الثقافي التدريجي خلال القرون اللاحقة ساهم في شل جزء هام من الانتاج التراثي، ومعه شلت طاقات من اللسان العربي. ولقد تمكنت الثورة العلمية الغربية خلال العصر الحديث من اكتساح العديد من المجالات، دافعة باهتمامات اللغويين العرب باسم تخصص لا يتلائم مع ثراء وتنوع تراثنا إلى الانزواء في حدود جد ضيقة.

نخلص إلى الاقرار باهمية العديد من المصنفات، التي من شأنها تغطية قصور كتب لحن العوام، بل وتوفير مادة غنية ومتنوعة كفيلة بتعميق البحث في لغة التخاطب العامية بالغرب الاسلامي، والكشف عن مواطن احتكاكها وتفاعلها مع الفصحى والاعجميات المتعايشة معها. فضلا عما تقدمه المؤلفات اللغوية[55]

---

(49) ص 306.

(50) عبد الملك ابن زهر : التيسير في المداواة والتدبير : تحقيق ميشيل الخوري : دمشق 1983 : 387.

(51) نفس المصدر 433.

(52) انظر : ابن حجاج : كتاب الفلاحة : ضمن مجموع : مخطوط المكتبة العامة الرباط : رقم 1410 د : ورقة 94 — 95 وفي أماكن متعددة.

(53) انظر مستحضرات : مري العامة، المري البقيح، مري الحوت، مري المسطار : في نفس المصدر : ورقات 107 — 111.

(54) المخصوص : تحقيق لجنة التراث العربي : منشورات دار الآفاق الجديدة : بيروت بدون تاريخ : 5.

(55) انظر على سبيل المثال : هشام بن أحمد الوقشي : المنتخب من غريب كلام العرب مخطوط المكتبة العامة بالرباط : رقم 336 د : ورقة 145.

والأدبية[56] وكتب الأمثال العامية[57] والاشارات المتناثرة في كتب التراجم[58] والطبقات[59] والانساب[60] والمعلومات القيمة التي تحتويها بعض مصنفات التاريخ[61] والجغرافيا[62] تطالعنا كتب الطب والفلاحة والنبات، كما يتضح مما سبق، بمادة ثرية، دقيقة وغير منتظرة. بل وحتى كتب الفقه[63] والكلام[64] لا تخلو من أهمية. المطلوب إذا إجراء قراءات واسعة ومتأنية في مختلف المصادر التراثية المتعلقة بالغرب الإسلامي، لجمع الألفاظ العامية قصد استكمال الجانب المبتور من كتب لحن العوام.

من الطبيعي أن تغفل كتب لحن العوام كل هذه المستويات، فالهاجس الكامن وراء التأليف في هذا الباب بعيد كل البعد عن الاهتمام بالعامية كلغة شعبية

---

(56) انظر: المقري التلمساني: نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب : تحقيق إحسان عباس : دار صادر بيروت 1968 : م 1 : 125 و149 و154.

(57) مثل كتاب امثال العامة لعبد الله أحمد بن محمد الزجالي القرطبي المنشور بتحقيق محمد بن شريفة. ومن المفيد الاشارة إلى تخصيص كثير من المؤلفات اللغوية لفصول من كتبهم لهذا الباب، فالحديقة الخامسة من كتاب «حدائق الأزاهر لابن عاصم الاندلسي : تحقيق عفيف عبد الرحمن : دار المسيرة : بيروت 1987، صفحات 297 ــ 364، خصصت لأمثال العامة وحكمها.

(58) انظر ابن عبد الملك المراكشي : الذيل والتكملة : س 1 : تحقيق بنشريفة 144 ــ 145 وس 1 ق 2 : 477 وكذلك : ابن بسام : الذخيرة : المصدر السابق : ق 1 م 1 : 243.

(59) انظر : ابن فرحون : المصدر السابق : ج 1 : 332.

(60) القلقشندي : نهاية الأرب في معرفة انساب العرب : دار الكتب المصرية : بيروت 1984 : 115.

(61) انظر : تاريخ الأندلس لابن الكردبوس ووصفه لابن الشباط : تحقيق احمد مختار العبادي : معهد الدراسات الاسلامية بمدريد 1971 : 165.

(62) انظر على سبيل المثال : ياقوت الحموي : كتاب المشترك وضعا والمفترق صقعا نشر وستنفلد جامعة كوتنغن 1846 : 5.

(63) انظر : ابن رشد : الفتاوي : تحقيق المختار بن الطاهر التليلي : دار الغرب الاسلامي : بيروت 1987 : السفر 3 : 1320 وكذلك : الونشريسي : المعيار المعرب والجامع المغرب : نشر وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية : 1981 : ج 4 154.

(64) ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل : تحقيق محمد ابراهيم نصر/ عبد الرحمن عميرة : دار الجيل : بيروت 1985 : ج 5 : 77.

للتخاطب، بالكشف عن خصائصها والبحث عن جذورها وتمايزها، فضلا عن تفاعلها مع العربية الفصحى وغيرها من اللغات واللهجات المتعايشة معها.

لخص الزبيدي[65] دوافع وأسباب تحاشي تقديم مثل هذه المعلومات بقوله : «ولعل طاعنا يطعن في كتابنا هذا بما ذكرناه من الكلام السوقي، واللفظ المستعمل العامي». ومع ذلك فبقدر ما يكشف هذا النص عن حدود قيمة هذه المصادر بالنسبة للباحث في علم الاجتماع اللغوي، بقدر ما ينبه عما تحتويه من مؤشرات فائقة الاهمية، فلقد اضطرت بحكم طبيعة مهمتها إلى اثبات العديد من الالفاظ العامية والتدقيق في حركاتها ونطقها ومواقع اختلافها مع الفصحى ومدى ابتعادها عن الابنية العربية. وعمدت في كثير من الأحيان إلى تصحيح حركات بعض الألفاظ الأعجميه الأصل حتى تنسجم مع القواعد اللغوية[66].

ولعل في الاقتناع بقيمة المواد الغير الفصيحة بالنسبة للبحث اللغوي المعاصر وللمهتمين بالتاريخ الاجتماعي، ما يدعو إلى شحذ الهمم للقيام بهذه المهمة المزدوجة المتمثلة، في جمع واعادة تركيب الألفاظ العامية المتناثرة في المصادر المختلفة، والبحث عن المفقود من كتب لحن العوام ونشر وتحقيق المخطوط منها. ويبدو أنه قد آن الاوان للتخلي عن منطق الخطأ والصواب، والانكباب على تحليل ما يدعى خطأ، والبحث في أصوله واشتقاقاته ومتابعة تطوراته واجراء المقارنات بينه وبين امثاله في مناطق اخرى بكلا جناحي دار الاسلام.

---

(65) المصدر السابق : 38.

(66) انظر صفحات : 15 و23 انظر كذلك نباتي اندلسي مجهول : المصدر السابق : 222 وفي اماكن متعددة. ومن المعروف ان كثيرا من الألفاظ الاعجمية قد اندمجت في لغة العرب وتكيفت مع ابنيتها. وبهذا الصدد برهن الجواليقي على سطحية الرأي القائل بنقاوة اصول العربة، اعتمادا على فهم مبسط لقوله تعالى «انا جعلناه قرآنا عربيا» وأشاد بتفوق علم وحجج القائلين بتضمن القرآن لـ «احرف كثيرة... من غير لسان العرب»، ويدل الانخلاط في جدال عقيم حول الشكليات صاغ موقفا توفيقيا يقرب ان الحروف بغير لسان العرب في الأصل.. ثم لفظت به العرب بالسنتها فعربته، فصار عربيا بتعريبها اياه فهي عربية في هذه الحال أعجمية الأصل المعرب في الكلام الاعجمي على حروف المعجم : تحقيق أبو الاشبال احمد محمد شاكر : دار الكتب المصرية : القاهرة/ 136هـ : 4 ـــ 5.

الرسائل المزاوجة في النثر الأدبي المغربي والأندلسي

ذ. محمد مسعود جبران

قسم اللغة العربية

كلية اللغات ـــ جامعة الفاتح

آعتاد النقدة ودارسو الأدب في القديم والحديث على تقسيم الرسائل النثرية الفنية في الأدب العربي إلى قسمين رئيسيين هما :

أ ـــ الرسائل الرسمية الديوانية، وتسمى الرسائل السلطانية ويعنون بها الرسائل الصادرة عن الحكام ودواوين إنشائهم إلى الذين يضارعونهم في شارة الحكم والمنزلة في مسائل ومضامين مختلفة.

ب ـــ الرسائل الأهلية والاخوانية، وتسمى كذلك الرسائل الوجدانية، ويقصدون بها الرسائل الأدبية التي يدبجها المبدعون إلى أهلهم، أو من يماثلهم في المنزلة من الإخوان والنظراء في غرض من الأغراض الإجتماعية أو الثقافية في مجلس فني متميز، يجلو عواطفهم وأحاسيسهم.

وقد تناول الأدباء والنقاد القدامى والمحدثون هذين القسمين من الرسائل بالتعريف ووضع الشرائط الفارقة، والمعايير المائزة[1] لكل قسم منهما، وجلبوا في ذلك شواهد وأدلة، نكتفي منها في هذا المقام بما ذكره الأستاذ أحمد الشائب فيهما،

---

(1) راجع في ذلك : أبا العباس القلقشندي «صبح الأعشى في صناعة الانشا»، ضياء الدين بن الأثير «المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر»، أباهلال العسكري في كتاب «الصناعتين الشعر والكتابة»، شمس الدين النواجي في «مقدمة في صناعة النظم والنثر» علي بن خلف في «مواد البيان» ومن المحدثين السيد أحمد الهاشمي «جواهر الأدب»، خليل مردم في «محاضرات الخليل»، أحمد بدوي «أسس النقد الأدبي عند العرب».

فقد حلّى الرسائل الديوانية بقوله : «هي ما تصدر عن الدواوين، أو ترد إليها خاصةً بشؤون الدولة وصوالحها تيسيراً للعمل، وتثبيتاً للنظام العام، ويغلب على هذا النوع الدقةُ والسهولة في التعبير، والتقيدُ بالمصطلحات الحكومية والفنية، والمساواةُ في العبارة، والبراءةُ من التهويل والتخيل»[2]

والحق إن الرسائلَ الديوانية ٱحتفظت طوال العصور بأنساقٍ وتقاليدَ ملتزمة ليس في الهيكلية أو البناء الخارجي فحسب، بل في البناء الداخلي أيضاً، والذي تأنق فيه الكتاب أسلوباً وصياغة في عرض سائر المضامين المعروفة في هذا الخطاب.

ثم عرج الأستاذُ أحمد الشائب على تعريف القسيم الآخر فذكر أنه «مايدور بين الأفراد في تعزية أو تهنئة أو توصية أو عتاب وشوق، أو تحذير ووعيد إلى نحو ذلك مما يصور العواطف والصلات الخاصة بين الأفراد، لذلك كانت أدخلَ في الأدب، وأقبل للتخييل، والصور البيانية، والصنعة البديعية، تحتمل الاقتباس من المنثور والمنظوم، وتنافس الشعر في جل أغراضه»[3]

على أن المتأمل في تضاعيف الرسائل الديوانية، التي كتبها أدباء العربية المبرزون في عصور الاشراق يجدها ليست بعيدة في نسجها عن هذا النسق الذي حلّى به الأستاذ أحمد الشائبُ الرسائل الاخوانية من حيث الابداع والتأنق، وهي بعيدة كل البعد عن الرسائل الديوانية الرسمية الحديثة والمعاصرة، التي يقتصر فيها على إيراد المعاني مجردة مختصرة؛ ففي الرسائل الديوانية التراثية ما في الرسائل الاخوانية من حسن البيان، والتوشية بالصنعة، والتحلية بالشواهد النصية.

وقد اكتفى النقدة والدارسون في تقسيم الرسائل الأدبية بذلك التقسيمين المذكورين، ولم أجد فيما وقفت عليه من مظان ومراجع ودراسات قديمة وحديثة من دلّ على قسم آخر للرسائل الفنية تقتضيه وتوجيه القسمة العقلية بحسب النظر إلى المرسل والمرسل إليه في نسق الخطاب وإجراء الكلام بين مختلف الفرقاء فيه؛ وهو القسم الثالث الذي تنحصر فيه صورة المكاتبة، والمتجلى في خطاب أو رسائل الرؤساء إلى المرؤوسين، أو بالعكس رسائل المرؤوسين إلى الرؤساء لا أستثنى من

---

(2) الأسلوب : 113.

(3) الأسلوب : 114.

ذلك إلا طائفة قليلة من النقاد ألمعوا إلى هذا المظهر في غير تتبع أو تفصيل، أو وضع مصطلح متميز خاص لهذا الذي ألمعوا إليه.

آذكر منهم أبا هلال العسكري الذي نستشف من كلامه في كتاب الصناعتين الكتابة والشعر التفاته إلى هذه القسمة العقلية عبر عبارته «فأما ما يكتبه العمال إلى الأمراء ومن فوقهم فإن سبيل ماكان واقعاً منها في آنهاء الأخبار وتقرير صور مايلونه من الأعمال، ويجري على أيديهم من صنوف الأموال أن يمد القول فيه حتى يبلغ غاية الشفاء والاقناع في تمام الشرح والإستقصاء إذ ليس للإيجاز والإقتصار عليه موضع»[4].

فمنطوق العبارة يشي بإلماعه إلى مظهر آخر من الخطاب سوى المظهر الموجود في الرسالة الديوانية، والرسالة الإخوانية؛ دعا فيه إلى إطالة القول وسعة البسط.

والملاحظ أن أبا هلال العسكري آهتم في كلامه السابق بأحد طرفي القسم المغفول عنه في الفن الرسائلي وهم المرؤوسون الذين سماهم «عمالا»[5] سواءً أكانوا أدباء أو وزراء أو رؤساء دواوين أو غيرهم، ولم يُعن في نظرته الكاشفة بالإشارة إلى الخطاب الفوقي الصادر من الرؤساء والسلاطين إلى من دونهم.

وأذكر آبن بسام الشنتريني الذي ألمع هو الآخر إلى هذا القسم عند حديثه عن ذي الوزارتين أبي عبد الرحمان ابن طاهر، فقد أشار إلى بعض رسائله بقوله «من رسائله السلطانيات التي أجراها مجرى الإخوانيات»[6] وظاهر أن آبن بسام أراد بإشارته طرفاً من طرفي كُتَّاب ما آصطلحنا على تسميته الرسائل المزاوجة

كما أذكر من الذين التفتوا إلى هذا القسم المبخوس الحظ في الدراسة والتناول العلامة الأديب علّى بن خلف من علماء القرن الخامس صاحب كتاب «مواد البيان» الذي تنبه قبل آبن بسام وبعد العسكري لهذه القسمة المنطقية في نسق الرسائل الأدبية وأطرافها، ونظر في استيفائه صور المراسلة والمكاتبة من حيث ملاحظة الباث والمتلقى إذ قال «المكاتبة العامة على ثلاثة أضرب، من رئيس إلى

(4) كتاب الصناعتين الكتابة والشعر : 157.

(5) كتاب الصناعتين : 157

(6) الذخيرة، القسم 3، المجلد 1 : 28

مرؤوس، ومن نظير إلى نظير، ومن مرؤوس إلى رئيس»[7]

ففي هذا التقصي ــ على وجازته ــ حصر دقيق لصور الخطاب وعناصره ومبدعيه في الرسائل النثرية، إذ لاخلاف في أنه يعني بقوله «من نظير إلى نظير» الرسائل الديوانية السلطانية، والرسائل الاخوانية الأهلية على حد سواء، وأما مأشار إليه بقوله المختصر «من رئيس إلى مرؤوس، أو من مرؤوس إلى رئيس»[8] ولم يسمه بتسمية أو بمصطلح محدد، فهو اللون الفني من الرسائل المغفول عنها، والتي لم يضع لها النقاد والدارسون في القديم والحديث آسماً أو مصطلحاً خاصاً به[9] بل إن بعضهم أدخله ــ على الرغم من خصوصيته وتفرده ــ تارة في سياق الرسائل الديوانية، وتارة أخرى في سياق الرسائل الإخوانية، وآنعام النظر في نصوصه ونماذجه يقتضي تخصيصه ــ على الأقل من حيث ماذكر ــ بالدرس والتحليل المستقلين، وهو ماحدا بي إلى توظيف هذا البحث له، وجمع قطوف من فرائده، وتوضيح هذا المصطلح الجديد الذي حليته به «الرسائل المزاوجة» والذي لفتني إلى هذا اللون من النثر الأدبي المتميز في فن الرسائل ماوقفت عليه ــ في أثناء قراءتي لآثار أديب الغرب الاسلامي الأكبر لسان الدين بن الخطيب، فقد عثرت على أكثر من ست رسائل كتبت إليه من حكام وسلاطين عصره، كما عثرت على أكثر من أربع وعشرين رسالة كتبها بدوره إلى بعض السلاطين والحاكمين في دولة بني الأحمر في غرناطة ودولة بني مرين في فاس، ودولة بني زيان في بجاية وتلمسان»[10].

وقد رأيت أن تصنيف تلك الرسائل المتفردة ضمن الرسائل الديوانية، أو

---

(7) مواد البيان : 492.

(8) مواد البيان : 492.

(9) لقد أشار أبو العباس القلقشندي إلى هذا التقسيم الذي ذكره علي بن خلف، ولكنه لم يتتبعه بالتحليل وسوق النصوص.

(10) راجع الفصل «الرسائل المزاوجة في آثار لسان الدين بن الخطيب» ضمن أطروحتي والاحاطة في أخبار غرناطة ــ الجزء الرابع، ونفاضة الجراب في علالة الاغتراب الجزء الثاني والثالث، وريحانة الكتاب، الجزء الثاني.
كقول الشاعر :
إذا مانهى الناهي فلج بي الهوى   أصاخت إلى الواشي فلج بها الهجر

الرسائل الاخوانية يعد حيفاً وعدم دقة، فخصصتها بدرس مستقل تحت عنوان «الرسائل المزاوجة».

فماذا أقصد بهذه التحلية، أو بهذا النعت ؟

وماهي أقسمته وطبائعه الموضوعية والفنية ؟

أقصد بهذا المصطلح — كما تقدم — الرسائل النثرية والفنية المستقلة، غير الرسائل التي اصطلح عليها الناقدون والدارسون بالرسائل الديوانية السلطانية، والرسائل الاخوانية الوجدانية، كما أقصد بمصطلح الرسائل المزاوجة غير المصطلح البديعي الذي يعنيه البلاغيون من مفهوم «المزاوجة» الذي يعني عندهم «أن يزاوج المتكلم بين معنيين في الشرط والجزاء، بأن يُرتب على كل منهما معنى رتب على الآخر[11] [12].

فالرسائل المزاوجة نسق من النثر الأدبي يكون أحد الطرفين فيه حاكماً، والطرف الآخر محكوماً، لإحالة البيان بينهما في غرض من الأغراض.

وقد حلّيناها بهذه التحلية؛ لأنها تزاوج في نسقها الظاهر بين خصائص الرسائل الديوانية. وخصائص الرسائل الوجدانية، وللفت إلى وفرة نماذج هذا اللون من الخطاب في التراث المشرقي والمغربي.

وقد آثرت — نظراً إلى آتساع مادة الرسائل المزاوجة في هذا التراث — الإقتصار في هذه المساهمة أو المداخلة ضمن الندوة الثالثة لملتقى الدراسات المغربية — الأندلسية — على الرسائل المزاوجة في النثر الفني المغربي والأندلسي.

وأود أن أقرر — قبل الخوض في عرض هذه الرسائل وتحليلها — هذه الحقائق أو الممهدات لتكون منطلقا للبحث :

أ — إن الرسائل المزاوجة — كما سبق التأكيد — نثر أدبي، أُغفل في الدراسات التي تناولت فنون النثر في المشرق والمغرب، فقد ظلت هذه الرسائل على الرغم من قيمتها غفلاً لم تحظ بدرس أو بحث خاص ضمن مصطلح خاص محدد، يدل

(11) وكقول الشاعر :

إذا احتربت يوماً ففاضت دماؤها   تذكرت القربى ففاضت دموعها

(12) جواهر البلاغة : 376.

على أوضاعها من حيث المحتوى والإطار، ويؤكدها بالشواهد الكافية[13] وعلى سبيل التمثيل لا الحصر أذكر ونحن نعرض للنثر الأندلسي والمغربي ـــ أن رسائل أبي الوليد أحمد بن زيدون الهزلية[14] والبكرية[15] والعامرية[16] قد صنفت ضمن الرسائل الإخوانية الوجدانية، بينما ظلت رسالته «الجدية»[17] منذ القرن الخامس إلى اليوم على الرغم من شهرتها الأدبية، وعلى الرغم من إعجاب النقاد والشراح والبلاغيين بروعتها ـــ قلقة متأرجحة لم تصنف ضمن تصنيف موضوعي، فقد أدخلها بعضهم خطأً في إطار الرسائل الديوانية، وليس الباث فيها كما هو معلوم، حاكماً، وأغفلها غيرهم فلم ينسبها بتحوطه لا إلى الرسائل الديوانية، ولا إلى الرسائل الاخوانية، وما قيل عن هذه الرسالة الجدية الشهيرة يمكن أن يقال أيضاً عن رسالتيه الأخريين الرسالة المظفرية،[18] والرسالة العبّادية[19] اللتين لاتقلان عن الرسالة الجدية في الابلاغ والافتنان، ويمكن أن يقال عن عشرات من الرسائل الداخلة في هذا المصطلح المختار التي يمتلىء بها ـــ كما توضح شواهد البحث ـــ التراثُ الأدبي القديمُ في الغرب الاسلامي.

ب ـــ إن هذا البحث مكرس أساساً لاستقراء الرسائل المزاوجة في العدوتين

(13) راجع على سبيل المثال : الفن ومذاهبه في النثر العربي لشوقي ضيف، تطور الأساليب النثرية في الأدب العربي لأنيس المقدسي فنون النثر الأدبي بالأندلس في ظل المرابطين لمصطفى زباخ، النثر الأندلسي في عصر الطوائف والمرابطين لحازم خضر، ملامح التجديد في النثر الأندلسي لمصطفى السيوفي. تاريخ الأدب الأندلسي لإحسان عباس.

(14) وهي الرسالة التي كتبها ابن زيدون على لسان صاحبته ولادة إلى ابن عبدوس ـــ راجع ديوان ابن زيدون ورسائله : 634

(15) كتبها ابن زيدون إلى شيخه وصديقه أبي بكر مسلم النحوي راجع ديوان ابن زيدون ورسائله : 718.

(16) أنشأها من قرطبة في مخاطبة صديقه أبي عامر بن مسلمة في اشبيلية ديوان ابن زيدون ورسائله : 763.

(17) ديوان ابن زيدون ورسائله : 680، الذخيرة القسم 1، المجلد 1 : 340، وقد كتبها من سجنه إلى أبي الحزم بن جهور

(18) حررها ابن زيدون إلى أمير بطليوس المظفر بسيف الدولة أبي بكر ابن الأفطس في غرض الشفاعة والموادة ـــ ديوان ابن زيدون ورسائله : 754، وقد أوردها ابن بسام في الذخيرة.

(19) أبدع ابن زيدون هذه الرسالة المزاوجة في مخاطبة سلطانه المعتضد بن عباد، ديوان ابن زيدون ورسائله : 769.

المغربية والأندلسية ـــ مطرحين ماعثرنا عليه من الرسائل المزاوجة المشرقية ـــ وقد آثرت فيه مع عدم الخوض في تفاصيل المسرد التاريخي، أن أدعمه بعدد كافٍ من الرسائل المزاوجة لأدباء العدوتين عبر التاريخ الممتد من قبل عهد ملوك الطوائف إلى عهد الدولة السعدية في القرن الحادي عشر الهجري، لإظهار مفهوم المصطلح من جهة، وإثراء رصيده المضموني والشكلي من جهة أخرى.

ج ـــ يجلو البحث أن الذين كتبوا الرسائل المزاوجة في النثر المغربي والأندلسي هم جلةُ الكتاب والأدباء والوزراء والمبدعين، بل الساسة والسلاطين المشهورين في الغرب الاسلامي في العصور الوسطى.

ويكفي أن أشير في هذا المقام إلى أحمد بن أبي جعفر القضاعي، وأبي عمر أحمد بن دراج القسطلي، وأبي الوليد أحمد بن زيدون وأبي مروان ابن حيان وأبي محمد بن مالك القرطبي وأبي حفص عمر بن الحسن الهوزني، وأبي الوليد محمد بن عبد العزيز المعلم وأبي عمر الباجي، وأبي عبيد البكري، وأبي بكر عبد العزيز بن سعيد البطليوسي وأبي محمد بن أبي الخصال ولسان الدين بن الخطيب وخلف القيتوري الغافقي وأبي فارس الفشتالي وغيرهم من المعدودين في الطبقات العالية في فن الكتابة والإنشاء والنثر الأدبي.

كما صدرت هذه الرسائل المزاوجة على المستوى السلطوي الرسمي عن طائفة من السلاطين الذين اشتهروا في عالم السياسة والحكم كما اشتهروا في الابداع الأدبي من أمثال المعتضد بن عباد وابنه المعتمد، والمظفر بن الأفطس، وعلي بن حمّود، وعبد المؤمن بن علي، ويعقوب المنصور، وآبن الأحمر، وأبي عنان وأبي زيان المرينيين وغيرهم من الحكام الأدباء.

ومن هذا المنظور يمكن القول إن هذه الرسائل المزاوجة سواءً أكانت من إنشاء التابعين، أو من إبداع المتبوعين تتوفر دون شك على قيمة ممتازة ليس من الناحية الموضوعية فحسب، بل من الناحية الفنية أيضا.

ك ـــ إن الرسائل المزاوجة تمثل في استقراء هذا البحث الذي انبنى على قدر كبير ومتنوع منها كماً وقدراً جزئيا من هذا اللون الذي لم يصل إلينا جميعُه، بل انتهى إلينا عدد غير قليل منه، يدل دون شك على ملامحه وشياته، ولكنه لايدل

دلالة تامة عليه، ولذلك فإن أحكامنا وارتساماتنا ستظل جزئية ضمن هذا الإطار الذي كوناه، وقد ساهم في ضياع هذا النثر عوامل متعددة، أذكر منها على سبيل التمثيل عاملين :

أ ــ الفتن والحروب وجهل بعض الناس بقيمة المخطوطات، والوثائق وهذا ما فوت على الدارسين فرصة الحصول على الكثير من النصوص العلمية والأدبية، ومن بينها الرسائل على مختلف شكولها ومنها الرسالة المزاوجة.

ب ــ تصرف الكتاب ومؤرخي الأدب، وطرق اختيارهم وطرحهم للنصوص؛ فقد رجعت إلى الكثير من المصادر والمراجع المغربية والأندلسية القديمة؛ فتأكد لدى عدم اهتمامها بهذا اللون من الخلق الأدبي ــ وهو مايظهر في قلة المظان المعتمدة في البحث، كما أن الذين عنوا بجمع مثل هذه الآثار وعلى رأسهم ابن بسام الشنتريني في الذخيرة لم يجلبوا النصوص كاملة، وإنما تصرفوا فيها بالحذف الذي لم يعط صورة موضوعية دقيقة عن النص؛ ومن منهجه في ذلك ماجاء في هذه الكلمة «فصول من مقامة تعرب عن حفظ كثير خاطب بها [يقصد الأديب أبا محمد بن مالك القرطبي] ابن صمادح قال ابن بسام «اقتضبتها لطولها، وسقت بعض فصولها»[20]

ومع ذلك فإنه يحمد له هذا الاعتناء، وما من شك في أن القدر الذي حفظه لنا في ذخيرته، كما حفظه غيره في آثاره قد أعطى للباحث هذا المنظور والتصور في لمح هذا اللون من الرسائل التي سوف تثري فنون النثر الأدبي في المغرب والأندلس.

وإذا كنا قد فرغنا من ذلك التمهيد والتقويم للدخول إلى صلب البحث فلابد لنا من الإشارة إلى أننا قد قسمنا هذه الرسائل التي أسميناها الرسائل المزاوجة المغربية والأندلسية إلى نسقين أساسيين :

أ) نسق الرسائل الفوقية، ونقصد به الرسائل الصادرة عن الحاكمين والبلاطات إلى من دونهم سواء أكانوا أفراداً أو جماعات (شيوخاً وفقهاء ــ أو قبائل وعشائر)

ب) نسق الرسائل التحتية، ونريد بها الرسائل التي يكون فيها الباث من

(20) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة القسم 1، المجلد 2 : 741.

المحكومين أو التابعين أي بخلاف النسق السابق، ولايتوجه فيها بالطبع إلا إلى شخص واحد هو السلطان أو الديوان.

فمن أمثلة الرسائل المزاوجة الفوقية الموجهة إلى أفراد رسالة الوزير أبي الوليد محمد بن عبد العزيز المعلم التي كتبها على لسان المعتضد بن عباد إلى الوزير الفقيه أبي حفص الهوزني[21]، وشبيه بها ما خاطب به السلطان السعدي المنصور الشيخ بدر الدين القرافي[22] والشيخ البكري[23] من علماء البلاد المصرية.

ومن أمثلة الرسائل المزاوجة الفوقية الموجهة إلى جماعات ماكتبه الوزير الكاتب أبو حفص بن برد الأكبر على لسان أميره سليمان إلى جماعة من (العبيد) حسب تعبيره، وماكتبه الأديب الفشتالي يخاطب بعض الفقهاء عن الحضرة المنصورية[24] أو يخاطب به بعض أعيان الأتراك في رسالة أخرى[25] كما يلحق بالرسائل المزاوجة الفوقية فن من النثر المختصر المبتر سماه القدامى من النقاد «أدب التوقيعات» وهو أدب لم يعمله فيه الحكام إلى إطالة القول، إنما اكتفوا فيه باللمحة المكثفة، والومضة السريعة، الكاشفة عن الغرض بأيسر طريق.

أما الرسائل المزاوجة التحتية التي كتبها التابعون إلى المتبوعين، أو المرؤوسون إلى الرؤساء، فقد كانت من الكثرة والتنوع، ووفرة الكُتَّاب بالمقدار الذي يصعب حصره، وعدُّ المبدعين فيه.

وسوف نلحظ في تأصيل البحث وتحليله أن الرسائل المزاوجة التحتية كانت في كمها وكيفها على مر العصور في المغرب والأندلس أعظم قيمة وإبداعاً وتألقاً من الكثير من الرسائل المزاوجة الفوقية التي لم تستطع التنصل الكامل ــ في الكثير من نصوصها ــ من منطق الحاكمية؛ فما أهم الأغراض في النسقين ؟ وما الطرائف الفنية التي اختارها الكتاب لعرضها وأدائها ؟

---

(21) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة القسم 2، المجلد 1 : 118، 119، 120.

(22) رسائل سعدية : 123

(23) م.ن : 33

(24) م. س : 78

(25) رسائل سعدية : 157

الأغراض في الرسائل الفوقية :

لقد تنوعت الأغراض في الرسائل المزاوجة الفوقية بحسب اهتمامات الحاكمين وأهدافهم؛ ففيها ماكان غرضاً ذاتياً خاصاً محضاً، ولم نشأ أن نقف عنده طويلاً كما أن النصوص التي جاءتنا منه أيضا قليلة، وحسبنا أن نمثل له هنا برسالة واحدة من العصور الأخيرة وهي الرسالة التي كتبها الأديب أبو فارس الفشتالي على لسان سلطانه السعدي أحمد المنصور يستجيز فيها الشيخ بدر الدين القرافي المصري ليجيزه بروايته العالية في فقه الإمام مالك.

أما بقية الأغراض العامة التي تكفلت بها جل الرسائل الفوقية المزاوجة، فقد آستطعنا أن نحصر منها الرسائل المتمحورة في العناوين الآتية التي أوضحناها بالشواهد والتحليل والعرض المتأني :

أ) الرسائل المحررة في العطف والتشريف.

ب) الرسائل المحررة في العتب والتعنيف

ج) الرسائل المحررة في المشورة في الجهاد والانتصارات

ك) أدب التوقيعات الحاكمية.

في العطف والتشريف :

وهو غرض من لوازم الملك والدولة، ومن حسن تدبير الرعاة، إذ يستميلون به في سبيل حفظ الصولة، وتأليف القلوب، ورعي الأمن وجوه القوم وسراتهم بالإدناء المادي والمعنوي، ومراجعتهم بين الفينة والفينة في صوالح الدولة، والمشورة في القضايا السلطانية والأهلية الحادثة، ومن أمثلة الرسائل المزاوجة التي خاطب بها الحكام من دونهم من الجماعات، ماأنشأه الوزير ابن برد الأكبر عن حاكمه سليمان إلى جماعة لم يسمهم ابن بسام[26] وقد أشاد في رسالته بمآثر أجداد هذا الأمير من الأمويين، ونوه بعدالتهم في القيام بالخلافة وأبان كيف دان الناس لهم، ووالاهم مواليهم فسعدوا، ثم عرج في فصل آخر أعقب الفصل الأول المفتح به على تذكير هذه الجماعات بما انعقد بين أوائلهم وبين آبائه في الزمن القديم،

(26) الذخيرة، القسم 1، المجلد 1 : 109

ودعاهم إلى توثيق ذلك الرباط التاريخي الموروث من جديد، مبدياً عطف سلطانه في تقديمهم وإكرامهم، وإحلالهم المحل اللائق بهم، حيث قال باسطاً المودة «ولم تزل الأئمة منا مقبلة على مواليها، مختصة لعبيدها تقدمهم في الثقة، وتقربهم بالمودة، وتعدهم لحوادث الأمور، وتقذف بهم في معضلات الخطوب، فيتولون من اجتهادهم لهم ماأوجبت لهم منهم المحبة الخالصة، حتى شرف القوم ونبلوا، وسما ذكرهم، ونسبوا إلى مشهور أنسابهم، ومذكور بيوتاتهم، فهم الذين تسمعون عنهم، وتعرفون رئاستهم كآل خالد، وبني أبي عبدة، وبني شهيد، وبني سبيل وبني صدير وغيرهم من أشراف موالينا»[27].

وبعد هذا التنويه والاستدعاء لأسماء العوائل المكرمين في الدولة بحسن سابقتهم، يصرح خطاب الرسالة الفوقية المزاوجة بامتحانات هذه الجماعات على المسارعة إلى الطاعة والموالاة، والطلب إليهم إظهار الخضوع والمساندة بعدما شملهم العطف والمحبة من هذا الأمير «وقد أفضى الأمر إليكم معشر الموالي؛ فهذا اسمكم قد رفع الله عنكم العبودية به، وأخرجكم من رق الملكة، وصيركم منا، وخلطكم بنا، وأفضى بأنسابكم إلينا، ولولاء لحمة، فمولى القوم منهم، وملعون من انتمى إلى غير أبيه، وادعى إلى غير مواليه، هذا حكم الديانة على لسانه عليه السلام، وأما حكم الدنيا، وسير أهل السداد والصلاح فيها، فلا يخرج أيضاً أن يكون ضلعكم معنا، وميلكم إلينا وتعصبكم لنا، فنحن أحق الناس بكم، وأجدر أن نعمل عمل آبائنا في أمثالكم من مواليهم الذين أجرينا ذكرهم فإن نقمتهم حالاً مزقت الشمل، ونعيتم أمراً صدع الجمع فتلك الفتنة التي يعق فيها الابن أباه، ويقتل لها المسلم أخاه، أجارنا الله وإياكم منها، وكشف لنا ظلمتها»[28].

ومضى سياق هذا الخطاب بعد ذلك إلى بيان الحسرة والأسى والتأسف لما فرط من الحاكم نحو المحكوم الذي مسه منه العسف والجور، مظهراً الاعتذار، ومؤكداً على عظيم المكانة التي يحظى بها هؤلاء في نفس سليمان، مدللاً على ذلك في عبارات قوية مختارة آسرة «ولعلنا فيما ساءكم من تلك الهنات، ونالكم من الفجعات، أوجع قلوباً وأشد غموماً، فسبحان من لو شاء لأطلعكم على غيبنا

(27) الذخيرة، القسم 1، المجلد 1 : 110، 111

(28) م.ن القسم 1، المجلد 1 : 111.

فيكم، وعرفكم إشفاقنا عليكم، وكيف لايكون ذلك كذلك، ومازلتم الشعار والدثار، لانؤثر عليكم، ولانشق إلا بكم، فإن يكن الشيطان قد نرغ بما نرغ به بين ابني آدم فمن بعدهما من ذريته؛ فقد آن أن تثوب الحلوم، فتعود السيوف في أغمادها، والنبال في كنائنها، ونحن نعاهد الله ألا نؤاخذ أحداً بذنب، ولا نناله بعقوق له ولا بأذى، ولا ننطوي له على احنة، بل نغفر ونصفح، ونزيد في العطاء، ونترككم بمواضعكم التي ارتضيتموها تدر عليكم جباياتها، وتخصكم منافعها ولا ننسى في أموركم إذا سمعتم وأطعتم»[29]

فهذه الرسالة الفوقية المزاوجة بالغة حد التأثير في الكشف عما كان يجول في نفس الأمير سليمان نحو هذه الجماعات التي مسها أذاه وخطؤه، وماكان يساوره من خوف من انتزائها، وخشية من مناكفتها، وعما تدرع به لاقناعها من اللفت إلى الود القديم بين آبائهم وأجدادهم ومن بسط الحجيج الدينية والدنيوية، والاعتراف بجرحه الذي حرص على التوكيد ــ إزاءه ــ على تكفيره بكل مايرضيهم، إذا أظهروا مايدل على حسن نواياهم، كل ذلك معروض في قالب أدبي جلي تفنن في صوغه على لسانه كاتبه ووزيره ابن برد الأكبر.

ومن هذا المجلس ماكتبه خلف القيتوري على لسان أبي القاسم العزفي حاكم سبتة إلى الشرفاء المعظمين بمدينة فاس، فقد أورد بعد الديباجة المشابهة للديباجة الملتزمة في الرسائل الديوانية والمتضمنة التوقير لذوات الشرفاء، والسلام عليهم، والتحميد لله والدعاء لهم، وذكر مدينة سبتة متربع أبي القاسم وآل العزفي الذي كتبت منه الرسالة، مايدل على عطف الأمير وآله على هؤلاء الشرفاء، وإجلالهم الصريح لهم، رغبة في التود إليهم، وتوثيق العلائق معهم «وسبيل معظمكم الذي يحمد الله على أن فطره من مشايعتكم على مافطره، وسطر من محبتكم في حبة فؤاده ماسطره، تعظيم لأقداركم السنية التي لايضاهيها جلالة قدر وتتميم لحقوقكم الأكيدة التي في تتميمها همة من شرح منه للايمان صدر، وإشادة بمفاخركم التي لم يحز ماحازت من السنا والسناء شمس ولابدر، وحب فيكم يرجو أنه به لجماعة محبيكم امام لصدورهم صدر، ومن حلَّ من البيت الكريم محلكم الأشرف الأسنى، وحاز ماحزتم بالانتماء لخير البشر من النسب الأقرب له الأدنى، واتصف بما اتصفتم

(29) الذخيرة، القسم 1، المجلد 1 : 111، 112.

فضلاً وسيادة من الصفات الحسنى، فحق على كل مؤمن أن يحبكم حباً يمتزج منه باللحم والدم، ويتصرف في مشايعتكم باستحكام البصيرة ورسوخ القدم. إلخ»[30]

وتمضي الرسالة في مثل هذا الثناء على هؤلاء الشرفاء في غير اقتصاد، وتتحف برائق العبارات في المديح، واستمالة القلوب، وإظهار المحامد إلى الختام ومن أمثلة هذا الضرب من الرسائل المزاوجة المكتوبة إلى جماعة في العصور الأخيرة ماكتبه رئيس كتاب الدولة المنصورية السعدية، وكاتب سرها أبو عبد الله محمد بن علي الفشتالي يخاطب بعض «باشات الأتراك» عن الحضرة المنصورية[31] قال بعد الديباجة «هذا وإن مالكم من الوداد في هذا الجناب الكريم ملحوظ، والعقد على رسوخه في الله مصون محفوظ، والالتفات إليه بعين الاغتناء واضح جلي، والاعتداد به روض باكره الولي»[32].

ومنها في موضع آخر «أصدرنا إليكم هذه المخاطبة لتعلموا بأن جناب رعيكم عندنا غير مغفول، ويرد ودادكم قشيب ليس بمطرح ولا مهمول، ومابه الادلاء عنكم على الخصوص مرضى مقبول، مقابل من كريم الولاء بجزيل المأمول»[33].

ولم تكن رسائل العطف والتشريف مقصورة علي ماكتب إلى الجماعات والعشائر فحسب، بل اتجه بعضها إلى تقدير بعض الأفراد والشخصيات؛ ومن أرق الرسائل في ذلك وأصفاها مودة ماكتبه ذو الرئاستين أبو مروان عبد الملك ابن رزين الملقب من الألقاب السلطانية بحسام الدولة(*) إلى الأديب البليغ ابن طاهر، بعد أن سمع ماحاق به من تنكر الزمان له، وعدم حظوته في بلدته الجاحدة، فخاطبه في فصل من فصول رسالة فوقية مطولة بقوله متعطفاً «وأنا أعرض عليك ـــ أعزك الله ـــ ماهو الأوفق لي، والأحق بي عن عزيمة مكينة، ورغبة وكيدة، من التنقل إلى جهتي، والاختلاط بي وبلحمتي، فأستوفي الحظ من مؤانستك، وأستنفذ الوسع في تكرمتك، وأقاسمك خاص ضياعي، ومعلوم أملاكي ورباعي،

(30) رسائل ديوانية من سبتة: 100

(31) رسائل سعدية : 195

(32) م.ن : 197

(33) م.ن : 198

وإن شق عليك الكون بجهتي ــ جهتك ــ لبرد هوائها، وبعد أنحائها؛ فهذه شنتمرية أقف طاعتها عليك، وأصرف أمرها إليك، وعندي من العون على الارتحال ما يقتضيه لك رفيع الحال، ولك الفضل في مراجعتي بما يستقر عليه رأيك، ويأتي به إيجابك، مكرماً مواصلاً ــ إن شاء الله»(34)

وليس بعد هذه الغاية غاية في تكريم السلطة للأديب، كما أنه ليس بعد هذا الخطاب برهان كاشف فيما ذهبنا إليه من تسمية مثل هذا اللون من الرسائل بالرسائل المزاوجة، فقد زاوج فيها ابن رزين ــ كما رأيت ــ بين سمت الرسالة الديوانية باعتباره سلطاناً حاكماً وبين الرسالة الاخوانية التي تفيض بمثل هذه العاطفة المتدفقة، والوجدان المشع.

ونشير ضمن هذا النسق إلى الرسالة التي كتبها الأديب خلف الغافقي القيتوري على لسان حاكم سبتة العزفي إلى الشيخ محمد الفشتالي، فقد ضمنها أيضاً تعظيم الحاكم وتوقيره لهذا الشيخ، وحرص ديوانه وبلاطه على عقد الصلات الحميمة معه، والانتفاع بتوجيهه، ومقبول دعائه فيما ألمحت إليه الرسالة من تكرار مخاطبة الحاكم السبتي إياه في مرات سابقة طلباً لمشورته، يقول خلف القيتوري بعد استيفاء عناصر الديباجة الديوانية المشتملة على صدق العواطف، وجلاء الأحاسيس المعدودة كما تقدم من خصائص الرسائل الاخوانية الوجدانية «وإلى هذا ــ والى الله بقاءكم ــ فإن مجلسكم بحسب ما يعتقده من واجباتكم التي لايألوها تسبيقاً وتقديماً، ويحرص عليه من التبرك بدعواتكم التي لايبرح لتعهدكم بصالحها مستديماً، لايزال ينفذ من مخاطباته إليكم مايقصد تأكيد حبه بإنفاذه لكم، وإيراده عليكم، وتقرير مالانتقال عنه من تعظيمكم وتوقيركم لديكم، ويتحرى إعلامكم من المتزيدات بما يكون دليلاً على الخلوص تحريه واعتماده، وبرهاناً على الصفاء الذي انفسخت فيه ميادينه، وامتدت آماده»(35)

وشبيه بخطاب القيتوري المزاوج في العطف والتشريف، وإعلاء قيمة المخاطب ماكتبه في خطاب آخر على لسان حاكمه المذكور إلى كبير شرفاء فاس في عهده أبي الحسن الجوطي، معزياً في وفاة ولده ومذكر ــ في رسالة مزاوجة ــ بوداده

(34) الذخيرة، القسم 3 المجلد 1 : 114

(35) رسائل ديوانية من سبتة : 106.

وحدبه، وعناية حاكمه به، وتألمه معه في هذا الرزء[36].

وقد خوطب لسان الدين بن الخطيب ببعض الرسائل الفوقية المزاوجة عبر له خلالها السلاطين من بني مرين وبني زيان ورجال الدولة النصرية عن عطفهم وتقديرهم له، ورعاية مكانته لديهم، أجلوا ذلك وأبانوه في رسائل ديوانية تشابه وتماثل ماااتسمت به الرسائل الوجدانية من شبوب العاطفة، ورقة الأحاسيس؛ فمن ذلك الرسالة المزاوجة التي كتبها إليه السلطان إبراهيم بن أبي الحسن المريني مؤكداً فيه على احترامه ورعايته لحقه بعد ديباجة مطولة مشتملة على التعظيم، يقول في نسقها «ولكم عندنا المكانة الواضحة الدلائل، والعناية المتكفلة برعي الوسائل، ذلكم لما تميزتم به من التمسك بالجناب العلي، المولوي العلوي، جدد الله عليه ملابس غفرانه، وستا، غيوث رحمته وحنانه ـــ وما أهديتم إلينا من التقرب إلينا بخدمة ثراه الطاهر، والاشتمال بمطارف حرمته السامية المظاهر، وإلى هذا ـــ وصل الله حظوتكم ووالى رفعتكم؛ فإنه ورد علينا خطابكم الحسن عندنا قصده، المقابل بالإسعاف المستعذب ورده، فوقفنا على مانصه، واستوفينا ماشرحه وقصه، فآثرنا حسن تلطفكم في التوسل بأكبر الوسائل إلينا، ووعينا أكمل الرعاية حق ذلك الجناب العزيز علينا، وفي الحين عينا لكمال مطلبكم، وتمام مأربكم، والتوجه بخطابنا في حقكم، والاعتمال بوفقكم خديمنا أبا البقاء بن تاسكورت، وأبا زكريا ابن فرقاصة، أنجدهما الله وتولاهما»[37]

ثم اختتم السلطان خطابه لابن الخطيب بقوله : «وانا لنحتسب ثواب الله في خير أحوالكم، وبرء اعتلالكم، والله سبحانه يصل مبرتكم، ويوالي تكرمتكم»[38] كما كتب السلاطين رسائل أخرى إلى الأولياء والصلحاء وأهل التصوف والزهادة، يبدون فيها العطف عليهم، ويطلبون الانتفاع بحسن مواعظهم وتوجيههم كالرسالة التي كتبها لسان الدين عن السلطان إلى الولي أبي العباس السبتي[39] والأخرى التي كتبها على لسان سلطانه إلى الزاهد وانزمار ابن

---

(36) م.ن : 137

(37) نفاضة الجراب، 2 : 87

(38) م.ن 2 : 88

(39) ريحانة الكتاب ونجعة المنتاب : 101

الشيخ[40].

ولم تقتصر الرسائل المزاوجة الفوقية في المغرب في عهد الدولة السعدية على إبداء العطف والتشريف على العلماء والصلحاء في المغرب، أو في أراضي السعديين فحسب، بل امتدت إلى ربط العلائق المحكمة مع جلة من الشرفاء والصلحاء ورجال الفكر والعلم في المشرق أيضاً كالإمام زين العابدين البكري والعلامة بدر الدين القرافي وغيرهم، فمن علائم أكبار الشيخ زين العابدين البكري وتوقيره ما أنشأه وزير القلم أبو فارس الفشتالي عن المقام العلي الأحمدي المنصوري «المثابة التي اشتهر صيتها فعم سائر الأصقاع والأقطار، وأغمر تلك الآفاق النجدية نسيمها المعطار، والحضرة التي طارت بها الشمائل الصديقية كل مطار»[41]

ويمضي الخطاب بعد هذه الفاتحة في مسرد مدحي تنويهي لايخلو من الاغراب والاغراق، يهمنا أن نورد منه مايشير إلى تعظيم المنصور السعدي للمخاطب «هذا وموجبه إليكم استمطار ما يتأكد الاعتناء باستمطاره من ذلكم الجناب الصديقي من الأدعية الصالحة، وانعطاف تلكم الهمم البكرية التي هي في ميزان الاعتبار على من سواها راجحة، وإلى المصالح العامة والخاصة بهذه الأمة المحمدية جامحة، وبكم إلى مايرضي الله ورسوله في العباد جانحة، والانهاء إليكم والتعريف بما لتلكم الذات الفاضلة في هذه الحضرة الامامية والمثابة المنصورية... إلخ»[42]

ويضارع هذا الغرض ماكتبه رئيس كتاب الدولة السعدية أبو علي الله محررين علي الفشتالي يخاطب العلامة المصري بدر الدين القرافي مظهراً عطف الدولة السعدية في المغرب على شخصه، وتقديرها لعلمه وفضله، وتشريفها لمكانته التي عرف بها في المشرقين، وقد استهلها كالرسالة السابقة بالفاتحة المعظمة لشأن المخاطب «الندب الذي ميزه التفضيل والاختصاص عن أضرابه، والجهبذ الذي لم تنصرف أنظار المصاقع في أصقاعها البديلة في إبدال أضرابه، والعلم الفرد الذي أعربت عن ارتفاع همته العلمية أفعاله، والعمدة الراسخة البناء فليس إلا في باب

(40) نفاضة الجراب في علالة الاغتراب 3 : 203

(41) رسائل سعدية : 33.

(42) م.ن : 36، 37.

نعم اشتغاله»[43].

ومن الدال على التجلة والتشريف في هذه الرسالة أيضاً، ما ورد في موضع آخر مؤكداً على عطف السعديين على أهل العلم وفي طليعتهم من علماء المشرق الشيخ بدر الدين القرافي «فإنا كتبناه إليكم، واليمن بهذا الجناب الحسني تتهلل أسرته، وتتضاعف باتجاه الاقبال مسرته، كتب الله لكم سعادة مستمرة، ووجاهة لاتبرح عن معاهد الجذل والمسرة»[44].

في العتب والتعنيف :

ومن الرسائل المزاوجة الفوقية مايجنح بغرضه نحو إظهار الحكام لنكيرهم وحنقهم تجاه بعض وزرائهم وكبراء دولتهم كالرسالة أو الرقعة التي كتبها المظفر أبو بكر محمد بن عبد الملك المعروف بابن الأفطس، والملقب بـ «أديب ملوك عصره»[45] إلى وزيره أبي الوليد بن الحضرمي عندما استغنى عنه، وصرفه عن خدمته، فقد جاء فيها خطابه في لهجة حادة حارة، منفعلة متتابعة التعنيف، ترسم بكلماتها أبعاد مايختلج في أعماق المظفر من الضيق والتبرم من هذا الوزير وكبره وتعاليه، وقلبه للحقائق، وخداعه له قال «ولما رأيت الأمر قد ضاع والادبار قد انتشر وذاع، أشفقت من التلف، وعدلت إلى مايعقبنا ــ إن شاء الله ــ بالخلف، وأقبلت استدفع مواقع أنسي، وأشاهد ماضيعته بنفسي، فلم أر إلا لججاً قد تورطتها، وغمرات قد توسطتها، فشمرت عن الساق للجتها، وخدمت النفس بمهجتها، حتى خضت البحر الذي أدخلني رأيك، ووطئت الساحل الذي كاد يحول بيني وبينه فعلك»[46].

وقد تتالت الملامة على الوزير، وحمل الحاكم وزر انتكاس الدولة أفاعيله، وعود له هفاته وسقطاته التي أملاها غروره، وفرضها عدم أناته وقرعه بقوله «فنفسك لم، وبسوء صنيعها ألمم وأعتصم، وإن متت بجميل اعتقاد، وبمحض وداد، فأنا مقر بذكره، معترف بقله وكثره، لكنك كنت كالمثل السائر «شوى أخوك حتى

(43) رسائل سعدية : 101.

(44) م. ن : 103.

(45) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، القسم 2، المجلد 2 : 640.

(46) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، القسم 2، المجلد 2 : 646.

إذا انضح رمد» حتى أطمعت فيَّ العدو، ولبست لأهل حضرتي الاستكبار، والعتو، واستهنت بجيرانك، وتوهمت أن المروءة التزام زهوك، وتعظيم شأنك، حتى أحرجت النفوس عليَّ وعليك، فانجذب مكروه ذلك إليك، ومع ذلك فليس لك عندي إلا حفظ الحاشية، وإكرام الغاشية»[47].

وللأمير الناصر بن أبي عامر رسالة فوقية مشابهة في التقريع والتعنيف أرسلها إلى جماعات بل عشائر لم يسمها ابن بسام يفصح فصل منها على غضبه عليهم حينما شغبوا عليه، وتطلعوا للرئاسة والملك، وذلك عندما انتزى أحد رؤسائهم عليه، وقد اشتدت كلمته بالنكير على هؤلاء لانسياقهم وراء سفهائهم المشاغبين الذين أرادوا خلعه، يقول كاتب الرسالة أبو حفص بن برد الأكبر مصوراً معاني أميره الحانق في فصل منها «وأقسمتم على أن من حسبناه من رؤسائكم كان أولى بالسياسة، فأني لكم ذلك وما أنتم منه ؟ وإنما أنتم مدبرون مسوسون، أتباع مربوبون، وسر التدبير نازح عنكم، والسياسة القويمة محجوبة دونكم، ومتى بلغكم قط عن عبد ثربَّ على مولاه فأفلح، أو سمعتم بجند شغب على مديره فأنجح ؟

والحق لايضره قلة أهله، والباطل لاينفعه كثرة جمعه، فإن العاقبة للمتقين،[48] وحزب الله هم الغالبون»[49] [50].

ومع تجاوز هذه المسألة الخلافية الناشبة بين الأمير وبين تلك العشائر غير المعروفة، فإن الأسلوب يظل على وهجه وتدفقه، لما فيه من محاولة الإقناع بالحجة والبرهان الخطابي الذي أراد به الكاتب بل الأمير إقامة الدليل على ما أقدم عليه الأمير الناصر ابن أبي عامر من كبت خصومه، باسطا بين يدي ذلك بالحكمة أو ما يشبه أن يكون الحكمة حيث قال : «مع أن سفهاء كل طبقة أكثر من حلمائها، وقد رأيتم قديماً نتيجة آراء السفهاء، وكيف أخنى على أهله، بموت ذلك التدبير، وطالما جهدنا في الصلاح، وحاولنا قطع الشغب، ودفع الفتنة، فأبى الله

(47) الذخيرة القسم 2، المجلد 2 : 646

(48) الآية 49 من سورة هود

(49) الآية 56 من سورة المائدة

(50) الذخيرة القسم 1، المجلد 1 : 109

إلا مأأراد على أيدي رؤسائكم الذين أتيتم على عهدهم»[51]

المشورة في مسائل الجهاد، والاخبار بالنصر : ومما يدلنا على مظهر الامتزاج والتفاعل بين بعض الحاكمين ورجال دولهم من الوزراء والفقهاء والأدباء وخاصة الأشياخ هذا اللون من الرسائل المزاوجة الفوقية، التي تطلعنا على مدى الترابط بين التابع والمتبوع، بل الدور الذي كان يقوم به المرؤوسون من وراء ستار في تسيير أمور الدولة، وإجراء مصالحها في السلم والحرب، ومعاضدة من فوقهم، وهذا مظهر واسع المناحي من فن الخطاب نجتزىء منه بذكر أربع رسائل :

أ ــ الأولى المشتملة على أخبار «أمير المسلمين، وناصر الدين يوسف بن تاشفين الأشياخ والأعيان والكافة والخاصة من أهل «الفلانة»[52] فقد استهلها بالسلام والتحميد، وذكر الحضرة المراكشية التي حرر منها الكتاب ثم أخبر بما فتح الله به عليه من النصر والظفر «وانا كتبناه إليكم من حضرتنا العلية بمراكش ــ حرسها الله ــ في منتصف محرم سنة ست وستين وأربعمائة، وأنه لما من الله علينا بالفتح الجسيم، وأسبغ علينا من أنعمه الظاهرة والباطنة برود النعيم، وهدانا وهداكم إلى شريعة نبينا محمد المصطفى الكريم ﷺ وعلى آله أفضل الصلاة، وأتم التسليم رأينا أن نخصص أنفسنا بهذا الاسم، لتمتاز به عن سائر أمراء القبائل، وهو «أمير المسلمين وناصر الدين»[53]

فقد تجلى في الرسالة المرابطية المنزع الديني الذي عرفت به هذه الدولة، والاخبار بانتصار أميرها وتلقبه بهذا اللقب الذي اختاره لنفسه ليخاطب به من هؤلاء الأشياخ.

ب ــ والثانية المتضمنة الرد الذي كتبه المعتضد ابن عباد إلى الوزير الفقيه أبي حفص الهوزني وفيه صدى الواقع السياسي والحربي الذي كانت تمر به دول الطوائف بالأندلس في مجابهة دول النصارى التي شرعت منذ القرنين الرابع والخامس الهجريين فيما سمى حروب الاسترداد، ويبدو أن الفقيه الهوزني استصرخ المعتضد، وندبه إلى مقاتلة النصارى، ودعاه إلى جهادهم فكلف المعتضد وزيره

(51) الذخيرة القسم 1، المجلد 1 : 113.

(52) بني فلان : كاوردت في بعض مخطوطات الكتاب «الحلل الموشية»

(53) الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية : 29، 30

أبا الوليد محمد بن عبد العزيز المعلم بكتابة رسالة فوقية مزاوجة في الرد على رسالة الفقيه الهوزني ضمنها قصده، ومعانيه المراد إبلاغها فأثنى في البدء على كاتب الرسالة ثناء كبيراً أجراه على لسان سلطانه ثم أشار أبو الوليد المعلم إلى الرسالة المزاوجة المرسلة من أبي حفص، امتدح بلاغتها ونظمها الرائع بقوله «وردني كتابك الأثير المقابل بين النثر البليغ، والنظم البديع، تصرفت فيها تصرف من إذا حاك الكلام طرَّز، وإذا غشى ميدان البيان برَّز، وأخذ بآفاق العلوم، وأشرقت خواطره فيها كإشراق النجوم، وانها لفضيلة بعد فيها شأوك، وفات جهد المجارين لك عفوك»[54]

ثم امتدح إطراءه له، وعده من علائم الود التي يبادلها السلطان المعتضد بمثلها، والمح إلى موضوع الرسالة الاستصراخية التي أرسلها ذاكراً فيها صولة الأعداء، وضعف الأولياء «واقتضيت ماثلا ذلك من وعظك المبرور، واحتسابك المشكور في الحال التي أشرت إليها فأقنعت، ورمزت بها فأسمعت بصحة دينك، وبرد يقينك، حتى نظرت إلى مادهم المسلمين من كلب العدو عليهم، ويستبيحون المحوط من ذمارهم، ليس إلى الانقياد عن أحكامهم دفاع، ولا سوى الانحياز من أمامهم امتناع، قد تبين لهم أن تخاذلنا لهم علينا ناصر، وتواكلنا مظاهر مؤازر، فلا يعدمون من يتخلى لهم عن بلد، أو يعطيهم الجزية عن يد «ولو شاء الله لانتصر منهم، ولكن ليبلو بعضكم ببعض»[55].

ثم يفيض الخطاب بعد ذلك الالماع ــ عبر سطور محدودة في وصف حال المسلمين الموجع المفجع ــ حسبما ورد في رسالة الهوزني للمعتضد، ليصل إلى التوكيد على أن هذا الأمير العبادي حاكم اشبيلية انتدب نفسه ومقدرات دولته للجهاد «وأما ماندبت إليه، وحضضت عليه من أحقاد السعي فيما يقمع المشركين ــ جددهم الله ــ ويجمع عليه كلمة المسلمين، فيعلم الله أني قد ناجيت بذلك وناديت، وراوحت فيه وغاديت، وتبثت رسلي إلى ذلك داعين، يصلون التذكرة، ويوكدون التبصرة ويتلون المواعظ، ويستثيرون الحفائظ، فصمت المسامع، واتفقت في التثاقل المنازع، وخلج بالخذلان، وتجوزت الجمجمة في ذلك إلى الإعلان ولو

(54) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة القسم 2 المجلد 1 : 118، 119، 120.
(55) الذخيرة القسم 2، المجلد 1، 118، 119، 120

شاء الله لجمعهم على الهدى»[56].

إن المعتضد في هذه الرسالة المزاوجة يدفع عن نفسه التهم في التقصير في مقاومة النصارى، كما يكشف بجلاء عن دوره العملي في الجهاد، وفي جمع كلمة مسلمي الأندلس، ويدين في الوقت نفسه غيره من حكام دول الطوائف في عدم الاستجابة لندائه وصريخه[57].

والرسالة الثالثة في هذا السياق ماكاتب بها الأمير عبد الله محمد بن أبي الحجاج سلطان حمراء غرناطة وزيره الأديب محمد لسان الدين بن الخطيب بمناسبة انتصاره وظفره بالعودة إلى كرسي ملكه بعد مرحلة النفي التي دامت قرابة الثلاث سنوات، فقد أثنى الكاتب في مفتتحها على شخصية لسان الدين ثناء مفرطاً حشد فيه كثيراً من النعوت العالية السامية، وجمع وفرة من الصفات الممتازة اللائقة بالمخاطب، ثم أهدى إليه السلام، مع الايماضي إلى غرناطة مكان الارسال محافظاً قبل رسمه على فن التحميد ــ على ماهو معروف في الرسائل الديوانية، ثم الخلوص إلى غرض الرسالة وهو إظهار الابتهاج للسان الدين بهذه العودة إلى المملكة التي نفي منها معه بعد ثورة صهره السعيد ألبر منحود عليه وتنصيب شقيقه إسماعيل في مكانه، ثم تزيين العودة لذى الوزارتين إلى عاصمة الملك، وخفظ ماله عنده[58].

ومما يطلعنا على مكانة ابن الخطيب لدى السلطان محمد الغني بالله في هذه الرسالة المزاوجة غير ماذكر في الفاتحة من الثناء الذي أشرنا إليه، قول السلطان فيها «وعندنا من اجلالكم مايليق بكما لكم، ومن المعرفة بمقداركم مايعرب عن حسن اعتقادنا في كريم نجاركم، ومن قدر مقدار أحسابكم مانلتزم بسببه تعظيم جنابكم»[59].

ثم ألمحت الرسالة المزاوجة إلى المضمون المراد المخاطبة به «خاطبناكم بهذا المكتوب نشرح لكم مامن الله به علينا من الفتح العظيم الذي أشرقت له الأقطار بهذه البلاد

(56) م.ن القسم 2 لمجلد 1 119

(57) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، القسم 2 المجلد 1، 118، 119.

(58) نفاضة الجراب في علالة الاغتراب 3 : 115

(59) الاحاطة في أخبار غرناطة 4 : 448، نفاضة الجراب 3 : 148.

ومامن به من العودة إلى ملكنا المتوارث عن الآباء والأجداد، وما أنعم به من قهر ذوي الشقاق والعناد»[60] وأشار الخطاب بعد ذلك إلى ما فتحه الله على الغنى بالله من حصون وقصبات وهو في طريق العودة إلى غرناطة وكيف أرهب هذا الفتح والنصر خصومه في غرناطة فجلسوا عنها وتركوها «فلما بلغ الخبر إلى الغادر الخاسر خاف وذعر، ورأى أن لا نجاة له إلا أن يفر، فجمع شرذمته، وألف حاشيته، وخرج عن الحمراء ليلة الخميس الماضي، قريباً من التاريخ إلى أرض الكفار، وفي صبيحة الليلة وجه إلينا أهل حضرتنا، وتوجهت الأجناد إلى بيعتنا، وانصرفنا إلى دار مملكتنا، وحللناها يوم السبت الماضي من غير حرب ولاقتال، بل بفضل الله تعالى ذي العظمة والجلال»[61].

وخلص بعد ذلك إلى ذكر حظه من هذا النصر «وعرفناكم بذلك لتأخذوا بحظكم من هذه المسرة العظمى، إذ أنتم الحبيب الذي لاشك فيه، والخالص الذي نعلم خلوصه وتصافيه، والله يصل سعدكم ويحفظ وجودكم، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته»[62]

ومن الرسائل الفوقية القوية في الأخبار بالنصر ماكتب بلسان سلطان الدولة السعدية أحمد المنصور إلى العلامة المصري الشيخ أبي عبد الله بن أبي الحسن البكري الصديقي بمناسبة انخدال مكيدة ملك قشتالة لضرب المسلمين، وهي قوية في معناها ومبناها[63]

في التوقيعات :

على أننا لانود أن ننتهي من الحديث في الرسائل المزاوجة الفوقية وطبائعها دون الإلمام بجانب من النثر المختصر المندرج في أنساقها وهو ماقاله الحاكمون لمن تحتهم في المنزلة في عبارات مكثفة، كثيراً ماتجيء في شكل تذييل أورد وجيز على رسالة موجهة إليهم في شأن من الشؤون، أو تعقيب على موقف شاهدوه، أو طلب إليهم أن يبثوا فيه بقول فصل شفاهياً أو كتابة، وهو مايسمى في كتب الأدب والتاريخ

(60) م.ن، 4 : 449، م.ن، 3 : 148.

(61) الإحاطة في أخبار غرناطة 4 : 449 نفاضة الجراب 3 : 148، 149.

(62) م.ن : 4 : 449، 450 نفاضة الجراب 3 : 149

(63) رسائل سعدية : 51.

«أدب التوقيعات» والذي لم تقف الدراسات منه موقف الجمع والعرض والاستنتاج.

وما من شك في أن هذا اللون من الأدب يدل من قريب على ثقافة الحاكم وعلمه وتوجهه، وتصوره الدقيق لما يجرى في عهده من قضايا، وعلى قدرته على البث السريع الذي يدل على سرعة الهاجس، وتصوير الموقف في عبارة جلية طلية تفصح عن دخائله. نضرب بذلك مثلاً بموقف المعتمد بن عباد من يوسف بن تاشفين أو دولة المرابطين فقد حذره أعوانه من الاستعانة بيوسف ودولته قائلين «السيفان لايجتمعان في غمد واحد» فأجابهم من أدب التوقيعات بقوله المشهور «رعي الجمال خير من رعي الخنازير» فاقتنعوا بهذا التوقيع المعبر عن وجهته الاسلامية[64]. ومن أقدم التوقيعات التي وصلتنا من هذا النثر المزاوج المغربي والأندلسي، التي نريد إثباتها في هذا المقام، وأحكي عن عبد الرحمان بن معاوية ابن هشام بن عبد الملك المكنى أبا المطرف، والمعروف بصقر قريش الداخل إلى الأندلس[65] جاء في كتاب الإحاطة تحت عنوان بلاغته ونثره وشعره هذا المقطع المشتمل على بعض توقيعه «قال الرازي : قام بين يديه رجل من جند قنسرين يستنجد به، وقال له : ياآبن الخلائف الراشدين، والسادات الأكرمين، إليك فررنا، وبك عذت من زمن ظلوم، ودهر غشوم، قلل المال، وذهب الحال، وصيَّر إليَّ بذاك المنال، فأنت ولي الحمد، وربي المجد، والمرجو للرفد»[66]

فأجابه آبن معاوية بهذا التوقيع الذي يدل على زكانة هذا الصقر، وعظم نفسه وشهامته بما لفت إليه هذا السائل المكلوم من وجوب التحلي بالتجميل، وفضيلة التحمل، وحفظ ماء الوجه في كل الأحوال، مع التزامه له بقضاء حاجته في أسلوب من النثر الرفيع «قد سمعنا مقالتك فلا تعودن ولا سواك لمثله، من إراقة وجهك بتصريح المسألة، والالحاف في الطلبة، وإذا ألم بك خطب، أو دهاك أمر، أو أحرقتك حاجة فارفعه إلينا في رقعة ــ لاتعدو ذكيا ــ نستر عليك خلتك، ونكف شماتة العدو بك، بعد رفعها إلى مالكنا ومالكها عن وجهة بإخلاص

(64) الأدب العربي في الأندلس : 98، 99.

(65) الاحاطة في أخبار غرناطة، 3 : 467

(66) م.ن، 3 : 470

الدعاء، وحسن النية» وأمر له بجائزة حسنة، وخرج الناس يعجبون من حسن منطقه، وبراعة أدبه»[67]

ومن أدب التوقيعات ما يأخذ شكل التقريع والتبكيت، وإبداء التمعر من أمر ما في معرض مقبول مؤثر، نمثل لهذا بتوقيعين :

الأول لعبد المؤمن بن علي زعيم الدولة الموحدية الذي كتب مذيلاً على قصيدة لأبي جعفر بن عطية أحد وزرائه وأدباء دولته، كان أرسلها إليه من سجنه مستعطفاً مسترحما ومطلعها :

عطفاً علينا أمير المؤمنين فقـد   بان العزاء لفرط البث والحزن

فلم يقبل عبد المؤمن استعطافه، بل وقع على القصيدة بالآية القرآنية الكريمة «الان وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين»[68] [69] دالاً بذلك على عظم جرم الوزير في نفسه.

والآخر : تعقيب الخليفة يعقوب المنصور على أحد قضاته الذي طلب إليه أن يختار لتعليم أولاده اثنين من المعلمين الحاذقين، يكون أحدهما براً في دينه، والآخر بحراً في علمه، فلما امتحن الخليفة هذين المعلمين المختارين، وجدهما على غير ما أمل منهما فكتب إلى القاضي الذي كلفه بذلك موقعاً بالآية القرآنية الكريمة «ظهر الفساد في البر والبحر»[70]

ومن التوقيعات مايكتسي طابع الظرف والطرفة المستملحة فقد روى عن محمد بن محمد بن يوسف بن نصر الخزرجي ثاني ملوك بني نصر المتغلبين على غرناطة، ومن فحول جماعتهم كما ذكر ابن الخطيب خبر يشي بسماحة نفسه وميله الدعاية، وكان من مشاهير الحكام المعروفين بأدب التوقيع قال لسان الدين «وتوقيعه يشذ عن الاحصاء، وبأيدي الناس إلى هذا العهد كثير من ذلك، فمما كتب به على رقعة كان رافعها إليه يسأل التصرف في بعض الشهادات، ويلح عليها :

يموت على الشهادة وهو حـي   إلهي لاتمتـه على الشهـادة

(67) الاحاطة 3 : 470

(68) الآية 91 من سورة يونس.

(69) راجع في خبر نكبته ومحنته كتاب الاحاطة 1 : 263

(70) الآية 41 سورة الروم.

وأطال الخط عند إلهي إشعاراً بالضراعة عند الدعاء والجد»[71]

وذكر صاحب الاحاطة أن هذا السلطان النصري وقع بظهر رقعة لآخر اشتكى ضرر أحد الجند المنزلين في الدور، ونبزه بالتعرض لزوجه «يخرج هذا النازل، ولايعوض بشيء من المنازل»[72]

ومن التوقيعات الجميلة الدالة على سرعة الهاجس، ومساعفة البديهية في الحال مارواه لسان الدين بن الخطيب عن نفسه متصلاً بسلطانه محمد بن يوسف بن إسماعيل النصري الملقب بالغني بالله[73] قال الموحى إليه واصفاً ظرف هذا السلطان وحسن توقيعه الشفاهي والمكتوب «في هذا الباب من تقدمه، وكثرة وقوعه بحيث لايبعد نادره، وقليل الشيء يدل على كثيره، مرَّ بي يوماً ومعي ولده يروم اتخاذ حذف القرآن، فقلت له أيدك الله، الأمير يريد كذا، ولابد له من ذلك، وأنا وكيله عليك في هذا، فقال «حسبنا الله ونعم الوكيل»[74]

وقد عقب ابن الخطيب على هذا التوقيع الشفاهي الذي اجتزأ به عن كثرة توقيعات سلطانه بقوله «ولاخفاء ببراعة هذا التوقيع، وغرابة مقاصده، ومجالسة على الأيام معمورة بهذا ومثله»[75].

الأغـراض في الرسائـل التحتيــة :

كذلك نجد في مقابل الرسائل المزاوجة الفوقية زخماً من الرسائل التحتية التي آتجه فيها كتابها من مشاهير المغرب والأندلس بالخطاب إلى سدة الحاكمين، يراجعونهم أو يخاطبونهم في مسائل مختلفة، ومن أظهر من كتب هذا النسق من الرسائل أحمد بن أبي جعفر القضاعي التي خاطب برسالته الخليفة الموحدي عبد المؤمن، وأبو عمر القسطلي إلى سليمان بن الحكم، وأبو الوليد أحمد بن زيدون في مخاطبة ابن جهور، وأبو مروان ابن حيان في مخاطبة ابن عباد، وأبو حفص عمر الهوزني في مخاطبة ابن عباد أيضاً، ولسان الدين بن الخطيب في مخاطبة السلطان

(71) الاحاطة في أخبار غرناطة 1 : 558

(72) م.ن 1 : 558

(73) الاحاطة : 2 : 13

(74) م.ن 2 : 39

(75) م.ن 2 : 39

محمد الخامس (الغني بالله) وغيره من سلاطين بني مرين في المغرب. وأبو عبد الله محمد بن علي الفشتالي في مراجعة الخليفة الناصر أبي المعالي، وغيرهم من الأدباء الذين سنأتي بذكرهم.

وقد تنوعت صور الخطاب في هذه الرسائل ـــ كما سنرى ـــ فمنها ماكان في الاعتذار والاستعطاف، ومنها ماكان في المديح والشكر، ومنها ماكان في التهنئة بالفتح إلى غير ذلك من الأغراض التي تبين فيها تصرف الكتاب بفن القول.

1) في الاعتذار والاستعطاف :

فكثيراً ما استحكمت الصلة بين الأدباء المشاهير والكتاب مع حكامهم وسلاطينهم، وامتدت سنوات الخدمة والقرب إلى أن غذت الوشائج محكمة، والعلائق مبرمة، وكثيراً أيضا مانفس الخصوم والشانئون على الأدباء هذا الدنو من الحاكمين، والقرب من رؤسائهم ومانعموا به من وصال وتقدير ورفد فبادروا إلى السعايات، وترويج الأكاذيب وحملوا الحطب لإفساد الود، وإيغار الصدور، والافضاء بالأدباء إلى غياهب السجون، أو التقتيل والتشريد، والأمثلة في هذا الجانب كثيرة لاتحصى، يكفي أن نمثل لها بحادثة الأديب أبي الوليد بن زيدون الذي أفسد حاسدوه ماكان بينه وبين سلطانه ابن جهور من المحبة والمودة، وزينوا لهذا السلطان خبث نوايا وزيره وكاتبه، فزج به في السجن زمناً، ذاق فيه ابن زيدون صنوفاً من العذاب، حملته على كتب رسالة أدبية مزاوجة ـــ تعد من عيون الأدب العربي الخالد ـــ ضمنها أحاسيسه العميقة من ادامة رعي العهد للسلطان، والتماس العذر له ـــ على الرغم من استناده فيما آذاه به إلى وشايات كاذبة، وأقاويل حاقدة، وأظهر فيها براءة ساحته، وعدم قيام ذنبه وجريرته، وأمله في أن يصيخ سلطانه إلى صوت ضميره، وأن يلتفت إلى ذكرى العهود السابقة ليتيقن من صدقه وكذب المفترئين عليه، ساق ذلك جميعه في بيان فياض مؤثر بأسلوبية لم يتوكأ فيها في الغالب على التسجيع، وإنما أقامها على مبدأ المحاجة والبرهان الخطابي، واستدعاء الشخصيات والأحداث في تصوير المشاعر مع إثراء الرسالة المزاوجة التي أرسلها من سجنه بالشواهد النصية، التي جاء كل شاهد منها في موضعه.

ومن مظاهر تأثيرها استهلالها بالفاتحة التي ضمنها توقيره الصادق لأبي الحزم ابن جهور، وامتزاجه غير المنفصل بشخصه «يامولاي وسيدي الذي ودادي له،

واعتمادي عليه، واعتدادي به، ومن أبقاه الله ماضي حد العزم، وأرى زند الأمل، ثابت عهد النعمة إذا سلبتني ــ أعزك الله ــ لباس أنعامك، وعطلتني من حلى ايناسك، وآظمأتني إلى برود إسعافك، ونفضت بي كف حياطتك، وغضضت عني طرف حمايتك ــ بعد أن نظر الأعمى إلى تأميلي لك، وسمع الأصم ثنائي عليك وأحس الجماد باستنادي إليك، فلا غرور فقد يغض بالماء شاربه، ويقتل الدواء المستشفى به، ويؤتى الحذر من مأمنه، وتكون منية المتمني في أمنيته، والحين قد يسبق جهد الحريص :

كل المصائب قد تمر على الفتى فتهون غير شماتـــــة الحساد

واني لأتجلد، وأرى الشامتين أني لريب الدهر لا أتضعضع فأقول :

هل أنا إلا يد أدماها سوارها، وجبين عض به إكليله ومشرفي ألصقه بالأرض صاقله، وسمهري عرضة على النار مثقفه، وعبد ذهب به سيده مذهب الذي يقول :

فقسا ليزدجروا ومن يك حازماً فليقس أحياناً على مـن يرحـم

هذا العتب محمود عواقبه، وهذه النبوة غمرة ثم تنجلي، وهذه النكبة سحابة صيف عن قليل تقشع»[76]

ويمضي السياق بعد ذلك فيبين موضع السماحة والأمل لدى هذا السلطان، ويعلق الرجاء على أريحيته في قالب تصويري تمثيلي رفيع «ولن يريبني من سيدي أن أبطأ سحابة، أو تأخر غير ضنين غناؤه فأبطأ الدلاء فيضاً أملؤها، وأثقل السحاب مشياً أجفلها، وأنفع الحيا ما صادف جذباً، ولكل أجل كتاب، له الحمد على اهتباله، ولاعتب عليه في إغفاله[77]

وإن يكن الفعل الذي ساء واحداً فأفعالــه الــلاتي سررن ألـــوف

ثم يعود ابن زيدون في معرض اعتذاره واستعطافه إلى التوكيد على براءة ساحته مما رمي به من خيانة أوغرت صدر سلطانه عليه، ويجادل في ذلك جدالاً منطقيا في غير عنف أو توتر؛ ليدل على أن صفحه عليه إن كان مسيئاً أو غير مسيء

(76) ديوان ابن زيدون ورسائله : 680 وما بعدها.

(77) م.ن : 684، 685، 686.

مما يليق بمكانته ورجاحة عقله «وأعوذ فأقول ماهذا الذنب الذي لم يسعه عفوك والجهل الذي لم يأت من ورائه حلمك، والتطاول الذي لم يستغرقه تطولك، والتحامل الذي لم يف به احتمالك ــ لاأخلو من أن أكون برئاً فأين عدلك، أو مسيئاً فأين فضلك(78) :

الا يكـن ذنب فعـدلك واسع | أو كان لي ذنب ففضلك أوسع
حنانيك قد بلغ السيـل الـزبى | ونالني ماحسبـي بـه وكفـى

وهكذا تستمر هذه الرسالة الزيدونية الجدية المزاوجة في المجادلة والمحاورة الوجيهة، وبسط براهين الاقناع إلى الختام، وغير خافٍ ما حظيت به هذه الرسالة في القديم والحديث من عناية الأدباء والنقاد، شرحاً وتعليقا، وتنظيراً وتوجيهاً لما اشتملت عليه من قوة المعاني وروعة المباني، وسوف نعود إلى تناولها من جديد في دراسة التشكيل الفني في الرسائل المزاوجة.

ومن ذلك ماكتبه أحمد بن أبي جعفر بن محمد بن عطية القضاعي من كتاب الدولة الموحدية إلى الخليفة عبد المؤمن مستعطفاً، ومظهراً أن ذنبه من الصغائر التي يسعها حلم الخليفة، ويضيق بها الحساد والسعاة بالنميمة، وبها شبه برسالة ابن زيدون في التذكير بالمائة، والاقناع بالحجة يقول «تالله لو أحاطت بي خطيئة، ولم تنفك نفسي عن الخيرات بطيئة حتى سخرت بمن في الوجود، وأنفت لآدمٍ من السجود، وقلت إن الله لم يوح إلى الفلك إلى نوح، وبريت لقرار ثمود نبلاً وأبرمت لحطب نار الخليل حبلاً، وحططت عن يونس شجرة اليقطين، وأوقدت مع هامان على الطين، وقبضت قبضة من (الطير) من أثر الرسول فنبذتها، وافتريت على العذراء البتول فقذفتها، وكتبت صحيفة القطيعة بدار الندوة، وظاهرت الأحزاب بالقصوى من العدوة»

ثم يمضي في استدعاء المواقف التاريخية والتراثية، فيحشد جمعاً آخر من الإشارات والرموز لبيان أن جريرته محتملة، وأن عطف عبد المؤمن بالغ الحد

(78) ديوان ابن زيدون ورسائله : 686، 687.

(79) كتب ابن عطية هذه الرسالة المزاوجة ــ كما تذكر المراجع ــ بعد أن وشى به الواشون لعبد المؤمن، وأوغروا صدره فحنق عليه، وكان ذلك من أسباب محنته ونكبته فقد حجب بعد قدومه من الأندلس وقيد في المسجد حاسر العمامة وسجن، ثم قتل مع أخيه.

المحمود في التجاوز عنها، والصفح عما بذر منه «وذممت كل قرشي، وأكرمت لأجل وحشي كل حبشي، وقلت إن بيعة السقيفة لاتوجب لإمام خليفة، وشحذت شفرة غلام المغيرة بن شعبه، واعتقلت من حصار الدار، وقتل أشمطها بشعبه، وغادرت الوجه من الهامة خضيباً، وناولت من قرع سن الخمسين قضيباً، ثم أتيت حضرة المعصوم لائذاً، وبقبر الامام المهدي عائذاً لقد آن لمقالتي أن تسمع، وأن تغفر لي هذه الخطيئات أجمع»(80)

وقد أشاد ابن الخطيب بهذا الخطاب الاعتذاري وعدَّه من لطائف الأدب، ومن المؤسف أن البلاغة فيه، وفي كثير من الأحيان والمواقف لاتبلغ بصاحبها إلى مأموله وأمنيته، ولاتستطيع أن تحقق له وحدها رجاءه وسؤله، قال لسان الدين «وصدرت عن أبي جعفر في هذه الحركة من لطائف الأدب نظماً ونثراً في سبيل التوسل بتربة امامهم عجائب لم تجد مع نفوذ قدر الله، وقتل [يقصد أحمد بن أبي جعفر] مع أخيه»(81)

وقد مرَّ بنا في أدب التوقيعات من الرسائل المزاوجة الفوقية كيف أن عبد المؤمن قرأ هذا الخطاب المؤثر في معناه ومبناه، وكيف لم تهتز له أريحيته بالعفو والصفح عن كاتبه، بل عقب عليه ووقعه بالآية القرآنية الكريمة «الآن وقد عصيت قبل، وكنت من المفسدين»(82)

ومن ذلك ماكتبه الأديب الشاعر أبو عمرٍ أحمد بن دراج القسطلي إلى سليمان بن الحكم أمير المؤمنين مبدياً العذر في ترك الديار والأهل، للضرب في الأرض من أجل العيال، الذين مسهم الاملاق وحاق بهم العسر، ومن لطيف التخلص في الرسالة ذكره في لباقة ولطف أن يرحل من دار إلى دار، وجميعها كما ألمع من مشمولات حكمه ولايخفى مافي هذا الخطاب من عتب، قال «حاشا لله أن أستشف الحسْي قبل جمومه واستكره الدَّر قبل حقوله، أو أتعامى عن سراج المعذرة، وأرغب عن أدب الله في نظرة نظرة إلى ميسرة، ولكن :

ماذا تقول لأفراخ بذي مـرخ   حمر الحواصل لاماء ولاشجـر

(80) الإحاطة في أخبار غرناطة 1 : 267، 268

(81) الإحاط، 1 : 263

(82) الآية 91 من سورة يونس.

ماأوضح العذر لي لو أنهم عذروا وأجمل الصبر لي لو أنهم صبروا
لكنهم صغروا عن أزمة كبرت فما اعتذاري عمن عذره الصغر

ثم استند في الاقناع بعذره بالبيان القرآني الداعي إلى السعي وطلب الرزق حيث قال : «وقد قلبت لهم ظهر الأمور، وميزت بين المعسور والميسور، فما وجدت أحسن بدءاً، ولاأحمد عوداً فما أذن الله فيه لعباده الذين أعمرهم أرضه، وسخر لهم بره وبحره أن يمشوا في مناكبها، ويأكلوا من رزقه، وحيث نتقلب ففي كرمك، وأين نأمن ففي حرمك، وحيث لاتوحشنا دعوتك، ولا تفوتنا نعمتك من ملكك إلى ملكك، ومن يمينك إلى شمالك»[83].

وفي فصل آخر من هذه الرسالة المزاوجة افصاح عما عض هذا الأديب المبدع، والشاعر البليغ من ناب الدهر «ولعل مقلب القلوب قد قلب قلبك الكريم للأطفال المشردين الذين دعوك مضطرين أن تحل عنهم عقل النوى، وتكلهم إلى جبار السما، الذي أمر عباده أن ينتشروا في أرضه، ويبتغوا من فضله»[84]

ومن الرسائل الاعتذارية المزاوجة ما كتبه أبو عمرو الباجي إلى ابن هود بعد خروجه عنه[85] مشيداً فيه بعوارف فضله الوارفة، ولاهجاً بما خص به من نعمة في ظل ملك حاكم سرقسطة، في عبارات رشيقة متتابعة الدفق، متوازية الوزن قال بعد الفاتحة «وأما مفارقة ذراه، فيكاد الاشفاق يصمي الجنان، ويدمي الأجفان وينفي بالجملة السلوان، وهو أمر حتَّم واقترب، وقضاء سبق وغلب، وأنا مع انفصالي عن ذلك الكنف الجليل المأمول، والفناء العزيز الموصول، الذي عمرته في ظل الاكرام والتوجيه، ومهاد الانعام والترفيه غير خارج من عداد من يتقلب فيه، وجمله من يراوحه ويغاديه، لأن فضله بي حيث كنت محيط، وأملي به منوط، وتشيعي له مشهور، واعترافي بعوارفه لديَّ مأثور، وسيعلم مولاي أني صحبت فاعتدلت ثم فارقت وما اختللت، بل أعظمت وأجللت، وأثنيت فاحتفلت، والله الحسيب بالنيات والأعمال، الشهيد على الأقوال والأفعال»[86].

---

(83) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة القسم 1 المجلد 1 : 63، 64
(84) اختلاس الآية القرآنية الآية 10 سورة الجمعة.
(85) الذخيرة، القسم 2، المجلد 1 : 191
(86) م.ن 2،1 : 191

والفرق ظاهر بين رسالتي الأديبين ابن دراج القسطلي وهذه الرسالة التي كتبها أبو عمرو الباجي، فقد خرج الأول عن أميره ضائقاً بالعيش في كنفه، الذي قدر في رزقه، وخرج الآخر من حاكمه ابن هود شاكراً لأفضاله، وسوابغ عطائه الذي غمره.

وقد كتب الوزير الكاتب أبو بكر عبد العزيز بن سعيد البطليوسي عن لسان من فرَّ من موضع اعتقال أميره، معتمداً في بسط العذر على الشواهد القرآنية والأدبية «حُرِّك إليَّ ظلمي فسكن، وجاءه عني فاسق ينبأ فأخذ بأدب الله تعالى وتبيّن، وأنا رِعْتُ فارتعت، وقرأت قوله تعالى: «ففررت منكم لما خفتكم»[87] فاتبعت، وبحق نفرت فنفرت، وأوعدني أبو قابوس ففررت. ولا قرار على زأر من الأ...»[88]

ويمضي نسق الخطاب الاعتذاري في هذه الرسالة المزاوجة فيشير إلى هيبة السلطان وسطوته، وضعف حيلة المتهم عنده، ووهن حجته وإن كانت واضحة وضوح الشمس، كما يشير في ومضة خاطفة إلى كيد النساء الذي ابتلى به الرجال منذ القديم، دون أن يبين طبيعة هذا الكيد، يعرض ذلك كله في قالب مسجوع، موشى باستدعاء الآيات القرآنية، وأسماء بعض الاعلام والأمثال يقول البطليوسي في اعتذاره عمن فرَّ «وقد قيل لاتقرب البحر إذا ماج، ولا السلطان إذا هاج، وقديماً اتبعت السلطان فوعيت، ورأيت من الديكة في السفافيد مارأيت، ولم يكن فراري نفاقاً ولا اباقا، إنما أردت إظهار براءتي، وتطهير ساحتي، فأنزلت قدري بحبالها، وأطفأت ناري في موضع إشعالها، وطلبت طالبتي وقرعت باب ظالمتي، ودعوتها إلى الخصام، وأبرزتها إلى الحكام ورفعتها إلى القاضي محمد بن حمدين، وإلى محمد بن سيرين فأحق الله حقي تحقيقاً، وأزهق باطلها «إن الباطل كان زهوقا»[89]

ثم ينتهي الخطاب في هذه الرسالة المزاوجة إلى الثناء على السلطان المخاطب، ويعزو التهمة التي جرت غضبه إلى فرية النساء ومكائدهن، ليطلب عفوه، ويلتمس

(87) الآية 21 من سورة الشعراء

(88) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة القسم 2، المجلد 2 : 763 764.

(89) الآية 81 من سورة الاسراء.

رضاه وإذنه في السماح له بالعودة إلى دياره «وها أنا معها في بساط واحد، وبين يدي ملك راشد، أرفل في الأمان، وقديماً آستعيذ من شر النسوان»[90]

وقد استغرق هذا المعنى من الكاتب في الرسالة مايوازي ثلثها، ليفصح للسلطان مايحيق بالرجال من مكرهن وخداعهن «ومن لم يبيِّن قبلي على أسف، وهن عوادي يوسف، وقد قال عليه السلام فيهن ماقال وأنذر وأعذر، ولولا أن للنساء أبناء ويطول استقصاء الأحاديث والأنباء لذكرت ماأحدثن من بلوى، وجلبن من شكوى، وسقت من بين دنيا ـ وهي ظالمتي هذه ـ إلى عصر أمنا حواء رضي الله عنها ـ ولكن ترك ذلك أولى، وأنا اكفر فيه يميني، وأصير مع مولاي إلى فصيلتي التي تؤويني، وأعرض عليه أمري في معرضه، وأتحقق أسوده من أبيضه»[91]

في المديح والشكر :

وقد كتب الأدباء هذه الرسائل المزاوجة إلى الحكام والسلاطين والأمراء، إما امتداحاً لصنائعهم نحوهم، أو ثناء لعدلهم وما بسطوه في ممالكهم وديارهم من أمن ورخاء نعموا به أيضا، وإما امتداحاً لحزمهم وماعرفوا به من البسالة، وإعداد العدة، ورباطة الجأش في القيام بفريضة الجهاد، ومناحرة العدو في الأندلس وفي حوض البحر الأبيض.

نطالع في مجلس الامتداح العام الموجه لشكر الأيادي التي طوقتهم أنعمها، وفاضت على مجتمعاتهم فيوضها وعوارفها، رسالة الوزير الكاتب أبي بكر عبد العزيز بن سعيد لبطلوسي يخاطب فيها راعيه وحاميه «لاغرو ـ أعزك الله ـ وقد غطاني من أنعامك الرغد ماغطى، وتوطأني من كنفك الممهد ماتوطأ، أن أسأل شططاً، وأذهب فرطا، وأتكلم منبسطا، وأبين غرضي كله ومذهبي، وأتحكم على مكارمك تحكم الصبي، وأبلغ بك إلى كل أمل وأرب وأملأ دلوي في جاهك إلى عقد الكرب»[92].

---

(90) الذخيرة القسم 2، المجلد 2 : 763، 764

(91) م.ن : 2 القسم 2 : المجلد 2 : 763، 764

(92) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة القسم 2، المجلد 2 : 764، 765

ويعمد الكاتب بعد ذلك الاحمال إلى بسط دواعي هذا المديح، وجواذب هذا الشكر فيعدد للمخاطب أسبابه، ويدل على بعض معالمه حفظاً للنعمة، وصيانة لدوام العهد، واستحلابا لدره في المستقبل «فإنك سببت لي ذلك، وأرعيتني الروض الأنف من جاهك ومالك، وحررتني ولاحر بوادي عوف، وأنعمت عليَّ نعمة الله على قريش، وأطعمتني من جوع وآمنتني من خوف»[93]

وقد صرح الخطاب عقب ماسلف برغبة هذا الكاتب إلى حاكمه في استنجاز وعده، واستحثاثه على انفاد ماصرح له به عرض ذلك في معرض مقنع، حرك به أريحية الممدوح «إلا أنه ملزم من ألجم أن يسرج، ومن اعتمر أن يتم الحج، ووعد الكريم مطلوب، وانتزاع العادة ذنب محسوب، فجردني صارماً في ساعدك، وارم بي سهماً مسموماً في كيد حاسديك وهو الوسع المجهود، والجود بالنفس أقصى غاية الجود»[94]

ولأبي عبد الله محمد بن أبي الخصال الكاتب المشهور، وأحد أدباء الدولة المرابطية رسالة شكر خاصة رفعها إلى حاكمه الذي كتب إليه رسالة مزاوجة في شأن من شؤونه فرد عليه ابن أبي الخصال بخطاب ثناء معتدل، لايشي بشيء من الملق أو الاسترفاد كالخطاب السابق، فقد استهله بديباجة مناسبة لغرض الثناء والشكر قال فيها : «أطال الله بقاءك، ومقاليد المجد تلقى إليك، ووفود الحمد وقف عليك، وأزمة الفضل في يديك، ولازلت للمبهمات فارجاً، ولسبل المكرمات ناهجاً، ناهضاً بالبزلاء[95] صبوراً على العزّاء[96] [97]

خلص ابن أبي الخصال بعد تلك الديباجة القصيرة إلى الغرض من ذكر المناسبة التي حملته على الكتابة إليه، والإشارة إلى خطابه الذي وصله منه، فمدحه وأطراه «كتبت والأحوال التي استطلعها اهتبالك، واستهدى علمها إجمالك في ريعان ظهورها، وشرح شباب نورها، والله بفضله يعيدنا فيها من عين الكمال، ويديم

(93) م.ن القسم 2 المجلد 2 : 764، 765

(94) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة : القسم 2، المجلد 2 : 765

(95) البزلاء، الداهية العظيمة والمراد هنا الأمر العظيم.

(96) العزّاء : السنة الشديدة.

(97) الذخيرة القسم 3، المجلد 2 : 800/ 80

لنا حال الاستواء والاعتدال، وان الخطاب الكريم نجره[98] المنير فجره، الذكي نشره، وافى قريباً بالسيادة عهده مطرزاً بالبلاغة برده، فوردت منه معنياً، واجتلبت به من البيان سحراً مبيناً، ومثلك أهدى مثله، ووالى فضله، وتابع بذله، واتبع دلوه في السماح رشاءها وسما إلى همم أملاك جعل ازاءها»[99]

وختم رسالته المزاوجة بالدعاء المعهود في الكثير من الرسائل الديوانية، وبعض الرسائل الإخوانية بقوله «والله لايعدمني الأنس طالعاً من أفقك، والدنيا تجري في وفقك، ولازالت قداحك فائزة، وأحكامك جائزة، وحظوظك لكل أمنية حائزة»[100]

ومن روائع رسائل الشكر المزاوجة في النثر المغربي والأندلسي تلك الرسالة الوجيزة التي حررها الوزير الكاتب أبو عمر بن الباجي إلى ابن هود على الراجح[101] معبراً في سطورها البليغة عما طوق عنقه من رفده الواسع «سيدي ومن أبقاه الله للكرم يتبوأ سطته، والشرف يدرع بردته، والعز يلبس سرباله، والفخر يسحب أذياله، بأي لسان — أعزك الله — أناجيك على بعد الدار، وقد أخرست عن واجب الشكر لساني، وطمست على وجوه بياني، بما أضفيت من حلل برك التي أخجلتني وطوقتني من مننك التي الجمتني بالهدية السنية التي لايزال الدهر ينثرها، وأيدي الثناء تنشرها، فكم من علق نفيس شافهني منها بلسان بغداد وعدن ولاحظني بمقلة مصر واليمن، وأيم الله لقد ابتسمت إلَيَّ نجوم السماء، ودان لها تفويق كل روضة غناء، وتحدث بها الكرم المحض، وأشاد بذكرها الثناء الغض، وحق لهدية أهدتها أناملك المستهلة السحائب، وجادت بها راحتك الثرة المواهب، أن يعنو لها القمران، ويحاسن بها زماننا كل زمان، فلو أن البحر عاينها طامياً لما ساجلك، والغمام شاهدها هامياً لما طاولك»[102]

---

(98) م.ن القسم 3 المجلد 2 : 80/800

(99) الذخيرة، القسم 3، المجلد 2 : 800/ 80

(100) م.ن القسم 3، المجلد 2 : 800/ 80

(101) لم يذكر ابن بسام المقصود بالخطاب، ولكنه أورد هذه الرسالة بعد رسالة كتبها الباجي إلى ابن هود.

(102) الذخيرة القسم 2 — المجلد 1 : 191، 192

وأنت ترى أن رسائل الشكر المزاوجة تنحو في الغالب منحى الاختصار، وعدم الاثقال؛ فالعبارات فصيحة دالة، مأتى بها في مسرد خالٍ من البسط والتوسع وهو المذهب الذي دعا أبو هلال العسكري الكتاب إلى التزامه حيث قال «وسبيل مايكتب في باب الشكر ألا يقع فيه اسهاب، فإن اسهاب التابع في الشكر إذا رجع إلى خصوصيته نوع من الابرام والتثقيل، ولايحسن منه أن يستعمل الاكثار من الثناء والدعاء أيضاً، فإن ذلك فعل الأباعد الذين لم تتقدم لهم وسائل من الخدمة، ومقدمات في الحرمة، أو تكون صناعتهم التكسب بتقريظ الملوك، وإطراء السلاطين، فلا يقبح اكثار الثناء من هؤلاء»(103).

ولابن دراج القسطلي من رسالة مزاوجة إلى الأمير منذر بن يحيى يحيه ويمدحه ويظهر الولاء له «حياك بتحية الملك من أحيا بك دعوة الحق، وردك رداء الاعظام من أعلى بك لواء الاسلام، مجري الأقدار بإعلاء قدرك، ومصرف الليل والنهار باعزاز نصرك، ومظهر من أطاعك على من عصاك، ومدمر من عاداك بسيوف من والاك»(104)

ونلاحظ أن الكاتب يوظف في هذه الرسالة المدحية القصيرة اسم الأمير في إظهار شمائله، وماعرف به لدى الأصدقاء والأعداء من البشارة والنذارة حيث قال «قد جعل الله أول أسمائك أولى بأعدائك، وأقرب اعتزائك صفواً لأوليائك، ثم سما بك حاجب الشمس نوراً، وأنسا لهذا الأنس، ونفس حياه كل نفس»(105)

وأختتم الرسالة بثلاثة أبيات من نظمه قال فيها :

ثم أحييت نحرهم ياابن يحيى	بسراجين نور دين ودنيا
وخلقت السحاب ظلاً وجودا	فوسقت الاسلام سقياً ورعيا
وتحليت من تجيب سناء	كنت فيه للدين والملك محيا

ومن كتاب لابن دراج القسطلي لعله بعث به وكتبه إلى منذر بن يحيى، فقد أورده ابن بسام في دخيرته بعد رسالة ابن دراج إلى الأمير المذكور، وأشار إلى

---

(103) كتاب الصناعتين : 157.

(104) الذخيرة القسم 1، المجلد 1 : 64، 65

(105)

هذا الكتاب بقوله «ومن كتاب له»[106]

قال أبو عمر ابن دراج «واكرم بها أعراقاً سرت إليك وأخلاقاً نظمت عليك، وأعباء ملك حملت عاتقيك، وأعنة خيل أسلمت في يديك [فإليك أهل الدليل، وأرزمت الحمول]، ومن نداك سقى الغليل، وشفى العليل، وفي ذراك برد المقيل، وقصر الليل الطويل، وبعلاك أمن الخائف، وعزَّ الذليل، وبسناك هدى ابن السبيل سواء السبيل إلى الظل الظليل، والأمل المأمول فحبل الغريب موصول، وعذر المسيء مقبول، وخفاء الضيف محمول».

ثم يستطرد بعد أن أظهر مانشره الخليفة الممدوح من الهناء والإسعاد الاجتماعي في المجتمع الأندلسي، إلى ذكر ماعاينه الأديب من كرم الوفادة ووفرة الاغداق فيصور الحفاوة تصويراً يكاد يكون ناطقاً «فكيف بضيفك المجتاب إليك غَوْل القفر اليباب، وهول البحر ذي العباب، يهدي إليك لباب الألباب، ويتحفك بجواهر الآداب، متضائلاً في اسمال الاغتراب، مكفكفاً من عبرات الاكتئاب، يتسلى بسلام الحجاب، واستلام الأبواب، إلى أن أكرمته برفع الحجاب فياروح ثنائه بكم الأحساب، ويافوح رياضه بديم السحاب، وياطيب طوبى وحسن مآب لمن نضرت وأوتيت، ووصلت وأدنيت مادعاك حتى لبيت، ولا استسقاك حتى سقيت، ثاني عطفه عن الشكوى إليك، ناكص طرفه عن الادلال عليك، علماً بأن الهلال ساع إلى الكمال، وأن البدر مؤد إلى الفجر، وأن انسجام القطر زعيم بابتسام الزهر»[107]

ثم أورد الكاتب بعد ذلك ثمانية أبيات. وعلى الرغم من تضمن هذه الرسالة المزاوجة لبعض مظاهر التصوير الأدبي والبلاغي وبخاصة في خواتيمها، فإنه لايخفى ماتوشحت به من جهامة وتكلف.

ولابن دراج رسالة أخرى على وزان الرسالتين المذكورتين امتدح فيها على بن حمود لما أحرزه من انتصارات حربية[108]

(106) الذخيرة القسم 1، المجلد 1 : 65، 66

(107) الذخيرة القسم 1، المجلد 1 : 65، 66

(108) الذخيرة القسم 1، المجلد 1 : 64

وأخذت الرسالة المزاوجة التحتية في عهد الموحدين طوابع الاغراق في كيل الأماديح للسلاطين بنعوت دينية لاتخلو من التطرف العقدي على نحو ماكتبه أديبهم محمد بن أبي إبراهيم إلى أميره الموحدي: «والرضا عن الامام المعصوم، المهدي المعلوم، القائم لإقامة الحق في المفروض والمسنون، ولصاحبه وخليفته أمير المؤمنين، المؤيد لإظهار أسراره وأنواره بأتم التأييد المضمون، وللإمام الأعدل، الخليفة الصالح المنصور بفضل الله عز وجلّ»(109) وهكذا يمضي المدح ذاهباً في مثل هذا الغلو مذهباً خارجاً على القصد؛ وهو ما عمد الكتاب فيما بعد هذا العهد إلى التخفيف من غلوائه ــ وبخاصة فيما يتصل بالمنحى الديني.

في التهنئة بالفتح :

نطالع من الرسائل المزاوجة في غرض التهنئة بالفتح الرسالة البليغة التي كتبها الأديب أبو مروان ابن حيان يخاطب بها ابن عباد بظهوره على ابن ذي النون؛ وهي رسالة مطولة نجتزي منها بفقر، استهل ابن حيان رسالته بتعظيم شأن هذا الفتح الذي اشتهر به ابن عباد، واستنقص عقل خصمه المدحور وضعف تدبيره وسوء تصرفه، الذي أفضى به إلى الهزيمة أمام من مد له حبل الصفح والملاينة والتسامح «لو أن فتحاً اعتلى عن تهنئة ممنوحة بارتفاع قدر أو جلالة صنع، أو فرط انتقام مستأصل، أو تنزل حكم من الرحمان فاصل، لكان متجه هذا لك على عدو أسود الكبد، مظاهر البغي على الحسد، طال والله ما استحيينه لا من خجل، وتنكبته لا عن وهل، فأبى له رأيه الفائل، وجده العاثر، وحينه المجلوب، وحزبه المكبوب، إلا اكتساب العار، ومماتنة محصد الأقدار، فجمع الجيش الألوف، وتجشم الشقة العنوف»(110)

وفي فصل من هذه الرسالة يلي ذلك الفصل المصور لفساد عقل خصم ابن عباد، يرسم أبو مروان صور المظاهرة والاحتشاد لحاكمه، وتظافر جهود أعوانه وأوليائه لنصرته، فيبلغ ببيانه في هذه الرسالة المزاوجة مرتقى عالياً حيث يقول «حتى ابتعتك امتعاضك تحت صدق العزيمة، ومهل الروية، وصواب التدبير، وتقدم الاستخارة، مستظهراً منهن بعدة ضربت عليه بالأسداد، وباعدته عن السداد،

(109) المن بالامامة على المستضعفين : 344

(110) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة القسم 1، المجلد 2 : 579، 580

وابتعثك تعالى للسمو إليه لما دنا منك قبل اكتمالك في الاحتشاد، وانتهائك في الاعداد، ويسرك لرميه ياهزع الكنانة، وفطنة النجابة وطليعة السعادة الحاجب سراج الدولة سيد العرب، أنعم الله به عليك في من حضرك من خاصة الغلمان ـــ لله درهم من حماة حقائق، ومدركي أوتار، ورخصة عار، اهتدوا بقمرهم الساري، وليثهم العادي، وحاميهم الوافي العبادي، مقتفياً أثرك في محمود مواقفك»[111]

ثم خلص أبو مروان ابن حيان إلى امتداح هذا القائد المقتدى بأميره وحاكمه، وإلى إظهار قوة شوكته، وصلابة مرته، ومافعله نزاله وضرابه في العدو من إذلال وقهر، مستنداً في بيانه على التصوير الاستعاري. «طرف الله عيون حسدتك فيه ومتعك بما منحك من يمن طائره وسعده اللذين بهما انقض على عدوك انقضاض الكوكب الساري، فخسف به وبجمعه أحفل ماكان في عديده، وأوثق ماهو بجنوده فطواه طي الرداء، وغلَّ أيدي كماته عن اعمال القنا وأرغى فوقهم سقب السماء فاقتسمتهم أيدي الحتوف بين حر الحديد وبرد الماء»[112].

وللأديب أبي الفضل جعفر بن محمد بن شرف[113] رسالة أنشأها في فتح بلنسية نورد منها قوله «وجاء الوعد الناجز ببلنسية تجذبها أعنة الأقدار، وتسوقها أحكام الجبار، فالآن قد نشر الميت من لحده، وعاد الحسام إلى غمده، فسبحان من سبب ماسبَّب وأدب بالموعظة من أدَّب، فحص الذلة فأزالها، وقدر العثرة فاقالها، وأعاد نعمة كان قد أذهب خضراءها، وأباد عضراءها»[114].

كذلك كتب الوزير الفقيه أبو عبيد البكري المنعوت عند ابن بسام بأنه كان من أفقهم «آخر علماء الجزيرة بالزمان، وأولهم بالبراعة والاحسان، وأبعدهم في العلوم طلقاً، وانصعهم في المنثور والمنظوم أفقاً»[115] رسالة في التهنئة إلى حاكم اشبيلية المعتمد بن عباد بمناسبة الفتح الذي ثم له في سنة تسع وسبعين وأربعمائة

(111) الذخيرة القسم 1، المجلد 2 : 579، 580
(112) م.ن القسم 1، المجلد 2 : 579، 580
(113) م.ن القسم 3، المجلد 2 : 867
(114) م.ن القسم 3، المجلد 2 : 868
(115) الذخيرة القسم 2، المجلد 1 : 232

(1086) فقد دعا له في الديباجة بطول البقاء، بسانح اليمن، ثم خلص إلى ذكر الفتح الذي عظمه فجعله فتوحاً، وصور ما آستعدت به هذه الفتوح قلوب الاحياء، وما أحزنت بشائرها أفئدة الأعداء، فقد سر بها الزمان، وضاق بها الكفرة «فتوح أضحكت مبسم الدهر، وسفرت عن صفحة البشر، وردت ماضي العمر، واكبت وارى الكفر، وهزت أعطاف الأيام طرباً، وسقت أقداح السرور نخباً، وثنت آمال الشرك كذباً، وطوت أحشاء الطاغية رهباً، فذكرها زاد الراكب، وراحة اللاغب، ومتعة الحاضر، ونقلة المسافر»[116].

ورسالة البكري في التهنئة بالفتح تتوشح بشيء من التطويل غير الممل، لذلك نقتصر منها على هذا المقطع الدال على فرح الكاتب بمحاسنه، وتجسيده للفوائد التي حناها الدين منه، والعوائد التي ظفر بها الأندلسيون والمسلمون من جرائه، عبر هذه العبارات والاسجاع المراوحة بين الطول والقصر فقد غدا الدين لهذا الفتح ــ كما ذكر «جديدا، والاسلام سعيداً، والزمان حميداً، وعمود الدين قائما، وكتاب الله حاكماً، ودعوة الايمان منصورة، وعين الملك قريرة، فهنأ الله مولانا وهنأنا هذه المنح البهية مطالعها، الشهية مواقعها، المشهورة آثارها، المأثورة أخبارها، ونصر الله أعلامه، ففي البر تحل وتعقد، وغضب حسامه فبالقسط يُسل ويغمد، وأيد مذاهبه فبالتحزم تُسدى وتلحم، وأمد كتائبه ففي الله تسرج وتلجم»[117].

ويمضي الخطاب في تصوير منافع الفتح وفوائده فيقول على سبيل التكثير المستفاد من الأسلوب الإنشائي المؤسس على الاستفهام «فكم فادح خطب كفاه، وظلام كرب جلاه، وميت حق أحياه، وحي باطل أرداه، وكم جاحم ضلالة أطفأ ناره، وناجم فتنة قلم أظفاره ومغلول أسنة أرهف شفاره، ومستباح حرمة حمى ذماره»[118].

الاستصـراخ والاستنـجـاد :

جرت العادة أن تكون الرسائل في هذا الغرض رسائل ديوانية يرسل بها البلاط

(116) م.ن القسم 2، المجلد 1 : 235، 236

(117) الذخيرة القسم 2، المجلد 1 : 236

(118) م.ن القسم 2، المجلد 1 : 236

إلى البلاط، أو الحاكم إلى الحاكم[119] ولكن يبدو أن ثمة رسائل مزاوجة يبعثها بعض الأفراد والخاصة إلى بعض الحاكمين يستصرخونهم، ويستنجدون بهم في دفع الملمات والكوارث التي تكرث الناس والأمة، ولم يصلنا من هذا اللون من الرسائل إلا عدد قليل، يكفي أن نمثل له برسالة واحدة هي رسالة الوزير الفقيه أبي حفص عمر بن الحسن الهوزني من أعلام أدباء عهد الطوائف التي رفعها إلى المعتضد بن عباد من مرسية.[120]

استهل الهوزني رسالته بثلاثة أبيات مناسبة للغرض :

أعباد جلَّ الرزء والقوم هجـع ... على حالة من مثلها يتوقع
قلق كتابي من فراغك ساعة ... وإن طال فالموصوف للطول موضع
إذا لم أبث الداء ربَّ دوائه ... أضعت وأهل للملام المضيع

ثم خلص إلى تصوير شدة النازلة، وعظم الخطب، الذي أوشك أن يزعزع دعائم العقيدة في قالب قوي مسجوع متواز «وكتابي عن حالةَ يشيب لشهودها مفرق الوليد، كما يغبر لورودها وجه الصعيد، بدؤها ينسف الطريف والتالد، ويستأصل الوليد والوالد تذر النساء أيامى، والأطفال يتامى، فلا أيمة إذا لم تبق أنثى، ولايتيم ولأطفال في قيد الأسرى بل تعم الجميع جماجماً فلا تخص، وتزدلف إليهم قدماً فلا تنكص، طمت حتى خيف على عروة الايمان الانفضاض، وطمت حتى خشي على عمود الاسلام منها الانقضاض، وسمت حتى توقع على جناح الدين الانهياض»[121].

وقد صور بعد ذلك في فصل من هذه الرسالة المزاوجة تقصير قومه في الاستعداد للمناجزة وملاقاة العدو، موضحاً مخالفتهم لنصوص القرآن الحكيم الداعية إلى أخذ الحذر والقوة، مؤكداً أنه لامنجاة لهم في هذه الحادثة المدلهمة سوى المعتضد بن عباد الذي يندبه، ويستصرخه لهذا المقام الذي قل فيه النصير يقول الوزير الفقيه أبو حفص عمر الهوزني «كأن الجميع في رقدة أهل الكهف،

(119) على نحو الرسائل التي كان يكتبها لسان الدين بن الخطيب على لسان البلاط النصري إلى البلاط المريني

(120) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة القسم 2، المجلد 1 : 93 ومابعدها.

(121) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة القسم 2، المجلد 1 : 93

أو على وعد صادق من الصرف والكشف، وأنى لمثلها بالدفاع عن الحريم، ولما نمتثل أدب العزيز الحكيم في قوله : «ولولا دفاع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض»[122] وقوله «لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً، ولينصرن الله من ينصره»[123] ومن أين لنا دفعهم بالكفاية أو كيف، ولم نمتط إليهم الخوف ونساجلهم السيف، بل كما ير أب من صدوعهم ثلم، ولا دووي من جراحهم كلم، ولارد في نحورهم سهم، إن حاربوا موضعاً أرسلناه، أو انتفوا قطراً سوغناه، وإن هذا الأمر له مابعده إلا أن يسنى الله على يديك دفعه وحده :

فكم مثلها جواء نهنت فانثنت ... وناظرها من شدة النقع أرمد

فمرت تنادي الويل للقادح الصفا ... لبعض القلوب الصحرا وهي أجلد

وألقت ثناء كاللطائم نشره ... تبيد الليالي وهو غض يجرد

ويستطرد الكاتب بعد ذلك السياق إلى وصف دقيق عميق للحرب وأهوالها ومرارتها، لكأنه أراد بذلك دعوة المعتضد الذي استصرخ به إلى تجييش جيشه وإعداده إذا أراد نجدة قومه، وتحذيره ضمنياً من تهوين أمر العدو الذي سوف يلاقيه، لقد أثرى الأديب الهوزني تصويره للموقف بما شبه فيه من الخيال التفسيري، المعتمد على التشبيهات والاستعارات، يقول في هذا الفصل واصفاً الحرب «والحرب في اجتلائها حسناء عروس، تطبى الأغمار بزتها وفي بنائها شمطاء عبوس تختلي الأعمار عزتها، فالأقل للهبتها وارد، والأكثر عن شهبها حائد، فأخلف بمحيد عن مكانها، وعزلة في ميدانها، فوقوده شكة السلاح، وفرندها مساقط الأشباح، وقتارها متصاعد الأرواح، فإن عسعس ليلها مدة من الانصرام، أو انبحس وبلها ساعة الانسجام، فيومها غسق يرد الطرف كليلا، ونبلها صيِّب يزيد الجوف غليلا»[124].

وهذه الرسالة المزاوجة مطولة في موضوعها، وقد ساق منها ابن بسام في الذخيرة أكثر من خمسة فصول، مجتزئا بها عن باقيها.

(122) الآية 251 من سورة البقرة.

(123) الآية 40 من سورة الحج

(124) الذخيرة، القسم 2، المجلد 1 : 83

في التعزيـة والمؤاســاة :

وفي هذه الرسائل آشتراك مع الرسائل الديوانية ومع الرسائل الاخوانية في إظهار العواطف الانسانية، والأحاسيس نحو المعزى في فقدان المعزى به، وإذا كانت بعض هذه الرسائل المزاوجة قد لاتخلو من صبغة المجاملة والتزلف لبعض الحاكمين المنكوبين بفقد إغرائهم طمعاً وانتهازاً للفرصة فإن بعضها الآخر ينم ـــ بسبب مااستحكم بين بعض الخاصة والحكام من وشائج ـــ عن صدق عاطفي وشعوري في تصوير الآلام والمواجع، حتى توشك كلماتهم أن تكون رسائل إخوانية وجدانية، تتلاشى فيها المجاملة والمداهنة وتبرز في أعطافها المودة والموعظة الحسنة، وتذكير النفوس بهادم اللذات والنشور :

ومن أصح مانمثل به لهذه الرسائل المزاوجة التي تجلو هذا الطابع رسالة الوزير الكاتب أبي عمر بن الباجي المنعوت بأنه «من بلغاء الكتاب»[125] إلى حاكمه ابن أبي عامر في التعزية بوفاة ابنه المعتز فقد صور الكاتب رزية ابن أبي عامر في فقد ولده بأنها رزيته مما يدل على استحكام صلة المحكوم بالحاكم قال «بأي لسان ـــ أيدك الله ـــ أخاطبك مذكراً أو بأيِّ مقال ألاطفك مصبراً، وقد أذهلتني نجاة الخطب، وتركتني طائر القلب واللب، وقد رماني ساعد الزمان حين رماك، وأصماني سهمه كما أصماك، وثارت إليَّ فجائعه من حيث ثارت إليك، ودارت عليَّ وقائعه من حيث دارت عليك، ولو كان ماطالعني خطره حلم، لكفى به داعية بتّ وألم، فكيف إذا كان يقيناً يقطع أمل المؤمل، ويبطل رجاء المرتجي المتعلل»[126].

فالباجي يفصح ـــ كما رأيت ـــ عن صلة قوية تربطه بأميره ابن أبي عامر، ويدل على علاقة متينة تعلق بها الكاتب والأمير، يؤكدها أن ابن أبي عامر نفسه هو الذي أخبره بمصابه في رسالة مزاوجة كانت هذه الرسالة المزاوجة رداً عليها يقول الباجي «وورد كتابك الجليل ناطقاً بلسان الزرية، مقصداً شهم الفجيعة في المعتز بالله، ابنك ومعتمدي ـــ كان ـــ فإنا لله أي رزء ماأفظعه في القلوب،

---

(125) الذخيرة، القسم 2، المجلد 1 : 186

(126) الذخيرة، القسم 2 : المجلد 1 : 189، 190

وأي خطب ما أشنعه في الخطوب، وأي مصاب ما أحقه بالأسي، ونبذ الأسى لولا أمر الله تعالى، ولا أحد ــ أيدك الله ــ لهذه الفادحة قدراً، ولاأقيس بها أمراً، ولا أكاد أقول في مثلها صبراً، فإنها سالبة الأذهان، وجامعة الأحزان، وخبيثة الحدثان، وكبيرة نوائب الزمان»[127]

ويبدو أن هذه الرسالة كانت بحكم تلك الصلة رسالة مطولة مسهبة، وقد جاء في فصل منها ماتفرضه الحادثة الفاجعة من واجب التذكير، وتخفيف شدة المصيبة بالتأسي واللفت إلى حقيقة الوجود الزائلة، يقول الكاتب أبو عمرو الباجي «ونحن مأمور فينا، ومحكوم علينا، يملكنا خير المالكين، ويحكم فينا أعدل الحاكمين، ولو شاء الله لم يخلقنا فضلاً عمن خلق مناولنا، وقد أنعم الله عليك بنعمى متعك بها ماشاء، ثم صنع في بعض ماشاء، فإن تقابل بالاحتساب قدره النازل، وبالتفويض قضاءه العادل، فاحر بحزنك أن يعود سروراً، وبصدعك أن يكون بثواب الله مجبورا»[128]

وقد أورد ابن بسام لهذا الكاتب الذي نعته بالبلاغة رسالة مزاوجة أخرى في التعزية، تتسم كسابقتها بصدق العاطفة، وقوة العبارة بيد أنه لم يذكر الحاكم المرسلة إليه والراجح أنها إلى ابن أبي عامر في فقيده المذكور، أو في غيره فقد صور في مطلعه فداحة الفقد «كتابي عن نفس مستطارة بلوعتها، وكبد مذابة بروعتها، وعن قلب شعاره بَرْح الجوى، وأعشاره نهب الأسى، تفجعاً لما فجعك، واشتراكاً في عظيم المصاب معك، وأسفاً على من فقدناه فقدان السمع والبصر، ورمينا فيه بأفظع الحوادث والغير، فإنا لله وإنا إليه راجعون به يعتصم العارفون، وإلى حقيقتها يرجع المسلمون»[129]

واستطرد كما استطرد في كتاب التعزية السابق إلى أنه أشعر بالخطب برسالة أرسلها إليه المعزى، فأثار كوامن حزنه وشجنه، وأصبح في أعماقه الألم والأسى، بيد أنه لم ينس أن يذكر نفسه والمعزى بما ينبغي أن يتحلى به المؤمن عند حلول المصيبة، جاعلاً من المخاطب ــ جرياً على عادة الخطاب في هذا الغرض ــ محلا

(127) م.ن : 189

(128) الذخيرة القسم 2، المجلد 1 : 190

(129) م.ن : 190

للاقتداء والاهتداء ليكون ذلك أبلغ في الاقناع بملازمة الصبر يقول الباجي في هذه الرسالة المزاوجة «وان كتابك ورد منبئاً عن صورة حالك وتوفية رزئك حقه من الأسف وإعطاء مصابك بقدره من اللهف، فسدَّ على نفسي فاديتك ـــ ثنايا الصبر، ووقع منها موقع الهشيم من الجمر، ولعمر الله انه الرزء [فليس كمثله الارزاء إلّي] يحسن فيها العزاء، وانك بالبث والحزن لحقيق، ثم إنك بالصبر والاحتساب لخليق، ولولا أني أثق برجوعك إليه، وتأييد الله تعالى لك في الاحتمال عليه، لسلكت في الذكرى طريق المحتشد، وأنفذت فيها وسع المجتهد على أني باستهدائها جدير، وإلى سماعها فقير، وما اقتباسي إلا منك، ولا اقتدائي إلا بك، جعلك الله في تلقي هذا الرزء، وتحمل هذا العبء قدوة رشد للجازعين، واسوة هدى للغافلين»[130].

وللكاتب الشهير أبي عبد الله محمد بن أبي الخصال رسالة في التعزية إلى أمير لم يسمه ابن بسام، ولكن مطلع رسالته تجعلنا على يقين بأنها تندرج ضمن ماأسميناه الرسائل المزاوجة فقد جاء في الفاتحة قوله «أطال الله بقاء الأمير مؤيداً اعتزامه، مسددة إلى أغراضه سهامه، نائمة عنه النوب، ولازالت الرزايا تتخطاه، والحوادث تهابه وتتحاماه»[131] ثم أعاد مايشير إلى مخاطبته أميره معزياً، ومذكراً بالأجر في الصبر، والثناء على بلائه في الجهاد بقوله «الأمير الجليل ـــ أيده الله فمن آتاه الله أجره مرتين، وجمع له بين الدارين : جهاد في سبيله مبرور، وأجر بجميل صبره موفور ومثله تقلد نجاد السعد مثنى، ووردت عليه الصالحات مثنى، فكل له في كلتيهما غابط، وكلتا يديه باسط، في انفساح عمره، وانشراح صدره، وتأييد صبره وما الأم دهر تحاماه، ولا ألم رزء تخطاه»[132].

وإذا كان ابن أبي الخصال قد نحا في الرسالة الأولى منحى القصر، وآثر عدم البسط، فإنه في رسالة أخرى يطالعنا ببعض التطويل، كما يفيدنا في ختامها بما يدل على أنها رسالة مزاوجة كتبت إلى أحد الحاكمين ممن كانت تربطه بهم صلة، من

---

(130) الذخيرة، القسم 2، المجلد 1 : 190، 191

(131) م.ن، القسم 3، المجلد 3 : 798

(132) م.ن، القسم 3، المجلد 3 : 798

وفاة أخته قال ابن بسام «وله من أخرى»[133]

إني أعـزيك لا أني على ثقــة   من البقاء ولكـن سنـة الديــن
فما المعزى بباق بعـد صاحبــه   ولا المعزى وإن عاشا إلى حين

يجيء بعد ذلك الشاهد سياق الخطاب في المؤاساة «كتبته وقد دهم من المصاب بالأخت البرة ــ كرم الله مثواها ومنقلبها، ورفع في جناته درجاتها ورتبها، وألفح الاكباد حَرُّه، وصدع الفؤاد ذكره، ولما غار الحزن وأنجد وصوب الوجد وصعد، أهاب داعي النهي فلبيت، وصدع زاجر الحلم فانثنيت، وما الجزع مما لايطفأ ولا يعاف مالابد من شربه، ويشفق من قرب إلى تربه، هذا وللسلوان مذاهب لا تذهب على ذي نظر، ولا تغيب على ذي تأمل وتدبر، أولها التسليم للقدر المحتوم، والثقة بالعوض الكريم، إلى مالا يخفى موضعه، ولايجهل من النفوس موقعه»

ومضى ابن أبي الخصال في ختام رسالته المزاوجة في التعزية في جلب ما يسلي حاكمه الحزين، واستدعاء المواعظ المؤكدة على التصبر، ونبذ الجزع. مختتما خطابه بالدعاء «والله يجعلها آخر الرزايا، ويحرس الأولياء والولايا بمنه»[134].

على أن المتأمل في خطاب هذه الرسالة المزاوجة، يستشف من سياقها أن الكاتب إنما كتبها على سبيل المجاملة وبداعي الخدمة فهي ناضية العاطفة، لاتنم على صلة روحية ونفسية بين ابن أبي الخصال وحاكمه؛ فقد بدا فيها ابن الخصال كالخادم الذي أملت عليه الوظيفة مؤاساة مخدومه؛ فصور هول الفجيعة التي لم يحسها، ثم دعاه إلى الصبر الجميل، والتأسي في ملاقاتها.

وفي آثار لسان الدين رسالة مزاوجة في التعزية، رفعها إلى الوزير المتغلب عبد الله بن عمر بن علي بمناسبة وفاة أخيه عبد العزيز[135] وهي رسالة مطولة تغلب عليها الصنعة والسجع، ولكن سطورها الصناعية لم تخف عواطف الكاتب نحو المعزى والمعزى به مثل قوله «وأنا لذيغ الفراق، الذي لايفيق بألف راق، وجريح سهم البين، ومحارب سهم العيون الجارية بدمع العين، نقصد أنيس سدَّ على مضض

(133) الذخيرة القسم 3، المجلد 2 : 798، 799

(134) م.ن، القسم 3، المجلد 2 : 798، 799

(135) ريحانة الكتاب 2 : 107

النكبة ! وتنحى ليث الخطب عن فريستي بعد صدق الوثبة، وآنسني في الاغتراب، وصحبني إلى منقطع التراب، وكفل أصاغري خير الكفالة، وعاملني من حسن العشرة بما سجل عقد الوكالة، انتزعه الدهر من يدي حيث لا أهل ولا وطن، والاغتراب قد ألقى بعطن وذات اليد يعلم حالها من يعلم ما ظهر وما بطن»[136]

فأنت تلحظ كيف جعل ابن الخطيب مناسبة الوفاة، والتعزية في المصاب سبيلاً لتصوير نكبته بفقد الفقيد، ومسلكاً لتعداد أياديه في الاقامة والسفر، وكيف أبان شدة النكبة برحيله، بل أبدى ـــ كعادته في الرسائل المزاوجة ـــ الشكوى من الزمان، وضيق ذات اليد لهذا الوزير المتغلب.

الرسائل الزهرية :

وهو موضوع طريف من موضوعات الرسائل المزاوجة التحتية كان يكتبه الأدباء وكبار الكتاب على ألسنة الزهور على مختلف ألوانها وروائحها، ويقيمون فيها مناظرات بينها، إذ يجعلون كل زهر يتباهى بمحاسنه ولونه وعبقه، ويقيم الحجج على بهائه وشذاه وقيمته في نواظر الناس والوجود، وقد تفنن أدباء الأندلس بخاصة في هذه الرسائل الزهرية، وأبدعوا فيها أيما إبداع، ووجهوها إلى حكامهم وسلاطينهم لامتاعهم وإظهار براعتهم بين أيديهم. فقد كان الوزير الجزيري «يخاطب سلطانه المنصور بلسان أزهار رياضه التي توافق أسماء كرائمه وعقائله كاسم نرجس العامرية، أو بهار العامرية، أو بنفسج العامرية[137].

ومن ذلك ماكتبه أبو الوليد إسماعيل الملقب بحبيب[138] مخاطباً ابن جهور في تفضيل الورد في قالب حكائي ممتع، صور فيه مجلساً زهرياً حضره طائفة من الزهور، وقد سلموا فيه بتقدم الورد، وقام كل نوع منه بتقديم البيعة له، فهو ـــ كما يروي ابن برد ـــ على لسان الحضور «الأكرم حسباً، والأشرف زمناً، إن فقد عينه لم يفقد أثره، أو غاب شخصه لم يغب عرفه، وهو أحمر والحمرة لون الدم، والدم صديق الروح، وهو كالياقوت المنضد، في أطباق الزبرجد، وعليها

---

(136) ريحانة الكتاب 2 : 108

(137) الأدب العربي في الأندلس : 88

(138) الذخيرة، القسم 2، المجلد 1 : 127

فرائد العسجد، وأما الأشعار فبمحاسنه حسنت، وباعتدال جماله وزنت»[139].

وقال في فصل آخر من هذه الرسالة الطريفة نؤثر نقله لبيان موقع الطرافة واللطف في المضمون من فن الرسالة المزاوجة، ولما اشتمل عليه من الاطار القصصي، والخيال الابتكاري الذي يعز على غير الأديب الخلاق، قال آبن برد وكأنه يخاطب سلطانه ويطرفه بجوار الأزاهير وتناصفهم «وكان ممن حضر هذا المجلس من رؤساء النوار والأزهار النرجس الأصفر، والبهار والبنفسج والخيري النمام. فقال النرجس الأصفر :

والذي مهد لي حجر الثرى، وأرضعني ثدي الحيا، لقد جئت بها أوضح من لبة الصباح، وأسطع من لسان المصباح، ولقد كنت أسر من التعبد له، والشغف به، والأسف على تعاقب الموت دون لقائه ما أنحل جسمي، ومكن سقمي، وإذ قد أمكن البوح بالشكوى فقد خفَّ ثقل البلوى.

ثم قام البنفسج فقال : على الخبير سقطت، أنا والله المتعبد له، والداعي إليه، المشغوف به، وكفى مابوجهي من ندوب، ولكن في التأسي بك أنس.

ثم قال البهار فقال : لاتنظران إلى غضارة منبتي، ونضارة ورقي ورقتي، وانظروا إلَيَّ وقد صرت حدقة باهتة تشير إليه، وعيناً شاخصة تندى بكاء عليه :

ولـولا كثرة البـاكين حـــولي على إخـوانهم لقتـلت نــفسي

ثم قام الخيري فقال : والذي أعطاه الفضل دوني، ومد له بالبيعة يميني ما اجترأت قط اجلالا له، واستحياءً منه، على أن أتنفس نهارا، أو أساعد في لذة صديقاً أو جاراً، فلذلك جعلت الليل ستراً، واتخذت جوانحه كنا»[140]

كذلك خاطب الأديب أبو الوليد إسماعيل بن محمد الملقب بحبيب سلطانه المعتضد برسالة مزاوجة طريفة على وزان الأولى، نقض فيها بيعة الزهور الأولى في رسالة ابن برد، وحكم للبهار بالتقديم، نجتزي من حججه فيها بقوله «فكتبت إلَيَّ الأقحوان والخيري الأصفر كتابا قالت فيه : لو استحق الورد امامة واستوجب خلافة لبادرتها آباؤنا، ولعقدها أوائلنا، التي لم تزل تجاوره في مكانه، وتجيء معه

(139) الذخيرة، القسم 2، المجلد 1 : 128

(140) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة القسم 2، المجلد 1 : 129

في أوانه، ولاندري لأي شيء أوجبت تقديمه، ورأت تأهيله بما غيره أشكل له وأحق به، وهو نور البهار، البادي فضله بدو النهار، والذي لم يزل عند علماء الشعراء، وحكماء البلغاء مشبهاً بالعيون التي لايحول نظرها، ولايحور حورها إلخ»[141]

وقد ساق ابن بسام رسالة مزاوجة في هذا الغرض كتبها الفقيه الأديب أبو عمر الباجي إلى المقتدر بن هود على لسان زهر البهار، يدلنا نسقها الأدبي والتصوير على مدى تأثير البيئة الأندلسية السابية على أهلها، وعلى المقدار الذي بلغوه في الانجذاب إليها والانفعال معها، يقول الباجي في مطلع الرسالة على لسان البهار «أطال الله بقاء المقتدر بالله، مولاي وسيدي ومعلى حالي، ومقيم أودي وأعاذني من خيبة العناء وعصمني معه من إخفاق الرجاء، ولا أشمت بي عدواً من الرياض يناصبني، وحاسداً من النواوير يراقبني، وقد علم الورد موقع إمارتي، وغنى بلطيف إيمائي عن عبارتي، وانها تحية الزهر حياك بها، وخبيئة ذخرها لك وأهلك لها، وقد أتيت في أواني، وحضرت وغاب أقراني، ولم أخل من خدمتك رتبتي ومكاني، ولم أعر من الحضور بين يديك نوبتي وزماني»[142]

إن الأديب أبا عمر الباجي ــ كمن عالج هذا الغرض قبله ــ يبعث في الطبيعة الحياة، ويحرك في الأزاهير الأحاسيس والخوالج، ويسمعنا أصوات ألسنتها الناعمة في المخاصمة والمناجاة، في خيال ابتكاري يحمل المتلقي على الافتتان بمقدرة المنشئين، ثم يتصل الخطاب في فصل آخر من هذه الرسالة المزاوجة، فيحمل البهار في شيء من الرمزية المحببة على الدنو من المقتدر بن هود، وانطاقه برفيع البيان في حضرته حيث يقول : «فهل لمولاي أن يحسن إليَّ صنيعاً ويكرم النور جميعا، ويدنيني فارق إلى أختى الثريا سريعا، في مجلس قد أخلصته سحائبه، وأفرغت الحسن عليه والطيب ضرائبه، وجهك بدره، وعزتك فجره، وأخلاقك زهره، وثناؤك دره وعطره، وتعمل في أمر الدنيا رأيك، وتترك الهموم حيث تركها الناس قبلك، ولو صلح الكمد لأحد لكنت أنا أحق من لزمه، وأثبت عليه قدمه، لأني سريع الذبول،

---

(141) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، القسم 2، المجلد 1 : 131

(142) م.ن في محاسن أهل الجزيرة، القسم 2، المجلد 1 : 194، 195

وشيك الأفول، لايصحبني الظهور إلا قليلا ولا أمنح من متاع السرور إلا تعليلا، غير أني مغتنم لساعاتي، آخذ من الأنس بقدر استطاعاتي وقديماً أكرمني مولاي فلايهنى، ووصلني فلا يصرمني، ومنحني فلا يحرمني[143].

لاتهنـــي بعدمـــا أكرمتنـــي فشديـــد عـــادة منتزعـــه

وتتساءل هنا ألا تمثل هذه الرسائل المزاوجة في الزهريات مذهباً رمزياً التجأ إليه الكتاب المغاربة والأدباء الأندلسيون بخاصة في إظهار قيمتهم لدى الحاكمين، والتدليل على تفوقهم على من يماثلهم في المنزلة، أو التلويح بما لقيه بعضهم من إهمال ؟

التشكيل الفني في الرسالة المزاوجة :

أ) البناء الخارجي :

تلتزم الرسالة الديوانية في العصور الاسلامية القديمة ــ غالباً ــ بنائية وهيكلية تعارف عليها الكتاب والمنشئون، من حيث البداية بمخاطبة المقام المتلقي، وإضفاء النعوت الكريمة عليه، ثم إهداء السلام إليه، وذكر مكان الديوان والحضرة أو البلدة، ثم التفنن في التحميدات المقرونة بالبعدية، والنفاذ بعد ذلك إلى ذكر الغرض المراد عرضه والتوسع فيه، واختتام الرسالة بالدعاء، وأحيانا التذييل بالتاريخ الذي حررت فيه.

وهذا البناء الخارجي هو مانطالعه لدى جل الكتاب المشارقة والمغاربة في صياغة الرسالة الديوانية، أما الرسالة الاخوانية الوجدانية فلا تتقيد بشيء من تلك التقاليد الملتزمة في نظيرتها، بل هي أقرب إلى التلقائية والتحرر في الخطاب.

وعلى الرغم من صدور الرسائل المزاوجة الفوقية من الدواوين والبلاطات السلطانية، فإن الملاحظ على أنساقها فيما انتهى إلينا من نماذجها القديمة في عصر الطوائف والمرابطين، وما قبله أنها لاتلتزم بتلك الضوابط والتقاليد المعهودة في الرسائل الديوانية، فقد جاءت في جلها، إن لم نقل كلها متحررة من تلك المواضعات، قريبة في بنائها الخارجي من شكل الرسائل الاخوانية، ولسنا ندري

---

(143) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، القسم 2، المجلد 1 : 195

هل كان هذا المظهر البنائي المتحرر يمثل مذهب أصحابها الحقيقي في عدم التصنع، والقرب بالرسالة المزاوجة الفوقية من الرسالة الاخوانية، أو أنه كان نتاج تصرف رواة الأدب ومؤرخيه في إطار ما عرفوا به من الحذف والتصرف والاختصار، على نحو ماأشرنا إليه في المنهج الذي اختطه ابن بسام لنفسه في كتاب الذخيرة، الذي احتفظ لنا فيه بكثير من النصوص المتصرف فيها بالحذف. وأيّا ماكان الأمر فقد جاءت الرسالة المزاوجة الفوقية القديمة في التراث المغربي والأندلسي تشبه الرسالة الديوانية من حيث صدور كل منهما عن السلطان أو الحاكم، ولكنها تختلف اختلافاً بيناً من حيث المظهر البنائي الخارجي المعهود في الرسائل الديوانية، إذ تدنو الرسائل المزاوجة في تلك في العهود من الرسائل الأهلية والاخوانية في مجلس التلقائية، وعدم مراعاة الشروط المقررة.

ولكن الرسائل المزاوجة المتأخرة تنحو ــ بدءاً من العهد الموحدي ثم العهد النصري في غرناطة، والمريني في فاس، والزياني في بجاية وتلمسان، وانتهاء بعهد الدولة السعدية ــ منحى تقترب فيه من جديد من البنائية الملتزمة في هيكلية الرسائل الديوانية.

على أن النهج المسلم به للرسالة المزاوجة في العهود القديمة والأخيرة التزامها في نسقيها الفوقي والتحتي بالأصول التي لاتعدى من الاشتراك فيها في بنائية الخطاب الرفيع كإبداء الاحترام لذات المخاطب سواءً أكان حاكماً أو محكوماً ــ في غير المقامات التي تدعو إلى اللوم والتعنيف ــ كما أن أنصباء الرسائل المزاوجة (الفوقية والتحتية) في الاحترام والتشريف تتفاوت تفاوتاً بيناً كسائر الرسائل الأخرى إذ يميل بعضها إلى الاسهاب في ذكر النعوت، والمبالغة في الوصف كما يميل بعضها إلى الاعتدال، بل إلى اطراح هذا التمجيد في بعض الأحيان، ليخلص مباشرة إلى ذكر الغرض، كما تشترك معها في كثير من الأحيان في اعتماد الفواتح القوية المهيئة لذهن المخاطب لتلقي وقبول مايراد إشعاره وإعلامه به، وطلب تعاطفه معه، أو المبادرة إلى تحقيقه، وغير ذلك من مواضع الاتفاق بين الرسائل المزاوجة الفوقية، والرسائل المزاوجة التحتية مع سائر الرسائل الأخرى.

ومن الملاحظ أيضاً على البناء الخارجي لفن الرسالة المزاوجة الفوقية بعد تلك العصور المذكورة آنفاً ــ عودتها ــ من خلال قراءة نماذجها المثبتة في كتاب

رسائل ديوانية من سبتة في العهد العزفي التي كتبها الأديب خلف الغافقي القيتوري في القرن السابع وماورد في كتاب نفاضة الجراب، وكتاب ريحانة الكتاب اللذين كتبهما أديب العدوتين الأندلسية والمغربية محمد لسان الدين بن الخطيب في القرن الثامن. وماجاء في كتاب رسائل سعدية الذي اشترك في كتابته في القرن العاشر وما بعده عدد من الكتاب ــ أقول من الملاحظ أخذ هذه الرسائل المزاوجة الفوقية بالتقاليد المعروفة في بنائية الرسالة الديوانية، وفاق ماذكرناه سابقاً وبذلك اقتربت هذه الرسائل المزاوجة الفوقية كثيراً ــ خلال هذه العصور ــ من هيكلية الرسائل السلطانية؛ وابتعدت شيئاً ما عن نبائية الرسائل الإخوانية غير المتقيدة بتلك الضوابط الصارمة.

ويكفي أن نشير هنا إلى مظهر واحد من مظاهر البناء الخارجي للرسالة المزاوجة (الفوقية والتحتية) يجمع بينهما في الالتزام، وقوة التأثير وهو الاستهلال فيهما أو الفواتح القوية في أنساقهما.

فمن الفواتح القوية التي نمثل بها للرسائل الفوقية ماجاء في رسالة محمد الغني بالله إلى الولي الزاهد وانزمار ابن الشيخ أبي زيان السويدي يدعو إلى ترك فريضة الحج، والانخراط معه في فريضة الجهاد، قال بعد الديباجة «وإلى هذا أيها الولي في الله الذي هو بركة المغرب المشار إليها بالبنان، وواحدة في رفعة الشان، المؤثر ماعند الله على الزخرف الفتان، المتقلل من المتاع الفان، المستشرف إلى مقام العرفان من درج الاسلام والإيمان والاحسان، فإننا لما نؤثره من بركم الذي نعده من الأمير الأكيد، ونضمره من ودكم الذي نحله محل الكنز العتيد، ونلتمسه من دعائكم التماس العدة والعديد، لانزال نسأل عن أحوالكم التي ترقت في أطوار السعادة، ووصلت جناب الحق بهجر العادة، وألقت إلى يد التسليم لله والتوكل عليه بالمقادة»[144].

ومن الفواتح القوية المؤثرة في الرسائل المزاوجة التحتية ما حبره لسان الدين بن الخطيب في مطلع رسالة خاطب بها سلطانه محمد الغني بالله بمناسبة عودته إلى مملكته بعد مدة النفي في العدوة المغربية «مولاي الذي شأنه عجب، والايمان

---

(144) نفاضة الجراب، 3 : 203

بعناية الله به قد وجب، وعزه أظهره من برداء العزة احتجب، إذا كانت الغاية لاتدرك، فالأولى أن تسلم وتترك، ومنة الله عليك ليس مما يشرح، قد عقل العقل فيما يبرح، وقيد اللسان فما يرتع في مجال العبارة ولايسرح، اللهم ألهمنا على هذه النعمة شكرا ترضاه، وإمدادا من لدنك تتقاضاه ياالله ياالله»[145]

وابن الخطيب ــ كما تفصح رسائله المزاوجة وغيرها شديد العناية بفواتحها التي يبالغ خلالها في التنويه بمكانة السلطان المخاطب ويكثر من الدعاء له ولدولته، ولبقاء ملكه على نحو ماتقدم في الرسالة المتقدمة، أو الرسالة الأخرى التي بعث بها إلى السلطان المذكور حينما استجاب لطلبته، فقد رعى فيها المقام، وأطال الدعاء في عبارات رشيقة مستملحة مفتتحة بقوله المألوف «مولاي خليفة الله بحق، وكبر ملوك الأرض حجة، ومعدن الشفقة والحرمة ببرهان وحكمة ــ أبقاكم الله على الدرجة في المنعمين، وافر الحظ عند جزاء المحسنين، وأراكم ثمرة برأييكم في البنين، وصنع لكم في عدوكم الصنع الذي لايقف عند معتاد، وأذاق العذاب الأليم من أراد متابتكم بإلحاد» . ثم يعمد إلى إظهار الولاء بإبداء ما يشير إلى خضوعه ومسكنته ــ كما جرت عادة الخطاب في الرسائل المزاوجة التحتية «عبدكم الذي ملكتم رقته وآويتم عزبته، وسترتم أهله وولده، وأسنيتم رزقه، وجبرتم قلبه، يقبل موطىء الأخمص الكريم من رجلكم الطاهرة، المستوجبة بفضل الله لموقف النصر، الفارعة هضبة العز، المعملة الخطو في مجال السعد، وميسر الحظ فلان» .

وشبيه بما تقدم قول هذا الوزير مهنئاً للسلطان المريني أبا سالم بمناسبة فتحه تلمسان، حيث قال في الفاتحة البديعة «مولاي فتاح الأقطار والأمصار، فائدة الأزمان والاعصار، أثير هبات الله الآمنة من الاعتصار قدوة أولى الأيدي والأبصار، ناصر الحق عند قعود الأنصار مستصرخ الملك الغريب من وراء البحار، مصداق دعاء الأب المولى في الأصائل والأبكار ــ أبقاكم الله لاتقف إيالتكم عند حد، ولاتحصى فتوحات الله عليكم بعد، ولاتفيق أعداؤكم من كد، ميسراً على مقامكم ماعسر على كل أب كريم وجد، عبدكم الذي خلص ابريز عبوديته لملك

(145) نفاضة الجراب 3 : 152

ملككم المنصور، المعترف لأدنى رحمة من رحماتكم بالعجز عن شكرها والقصور»[148]

وقد يعمد كتاب الرسالة النثرية المزاوجة إلى التصوير والمبالغة في التخييل ليكون قولهم فيها أدعى إلى التأثير في النفوس المتلقية وأبلغ في آداء المعاني والفكرات، كقول الأديب ابن طاهر في مخاطبة ابن عباد «الآن سفرت من الأيام الحدود، واهتز من غصتها الأملود، ووثقت نفوس بالنجاح، ودنا غمامها المطلوب حتى كاد يدرك بالراح، لما أتت البشرى عن مولاي باقترابه، وتعلقت الدنيا بأثوابه، ولاذ به الاسلام، وعزَّ جانبه المستضام، ومازلت أترقب الزمان أن يخطرني بباله، ويعرضني على اهتباله فإذا به على ازوراره، لايبالي من صلى بناره، فكيف أذم الزمان ومولاي فيه، وهو تابع أوامره ونواهيه، لازال جده مقبلاً، وسعده متصلاً ماصدع الفجر، وطلع البدر»[149]

البنـاء الداخلــي :

أ) الألفـاظ والتعابيـر :

اتسمت الرسائل المزاوجة الفوقية والتحتية من خلال عرض النماذج المختلفة في شتى الأغراض، المكتوبة في عصور متباينة، بالسهولة والوضوح والكشف عن معانيها، وجنوحها إلى المسلك السهل في التعبير، والناظر فيما أوردناه منها يتحقق من هذا الحكم، حيث جاءت الكلمات والتعابير في الأفشى ناصعة مشرقة دالة على المضامين، بعيدة عن الاغراب.

وربما عمد بعض الكتاب في مواضع من رسائلهم المزاوجة ــ كما تبين ــ إلى نحل رسائلهم ببعض الألفاظ الحوشية المعجمية في غير إكثار عملاً بمذهب بعض النقاد الذين يبيحون للكاتب أن يذهب هذا المذهب، ليدل على سعة حفظه، وضخامة مخزونه من العربية وتعابيرها، مثل ماخاطب به الأديب أبو محمد بن مالك ابن صمادح في مقامة أو رسالة مزاوجة، وصفها ابن بسام بأنها تعرب عن حفظ

---

(148) ريحانة الكتاب 2 : 89

(149) الذخيرة، القسم 3، المجلد 1 : 45، 46

كثير[150] يقول في فصل منها في وصف يوم متقلب الأحوال غير صحو.

«لاتسمع إلا همهمة وصهيلاً وقعقعة وصليلاً، فخلت الأرض تميل مميلاً، والجبال تكون كثيباً مهيلاً، لاتعلم لأصوات تلك الغماغم، وضوضاة تلك الهماهم، من وهواه صهيل، ودرداب طبول، أزير ليوث بآجام، أم قعقعة رعد في ازدحام غمام، فتزاحم في الأفق الهميم والهديد، وتلاطم في الجوّ النئيم والوئيد، فكادت الدنيا بنا تميد، لاتبصر غير ململمة جأواء، وموارة شهباء، قد ضعضعت التلال، ودكدكت القلال»[151]

فظاهر من النسق السابق أن الأديب ابن مالك أراد من تعمله فيه إظهار سعة حفظه، وشدة تمكنه من اللغة، وتصرفه في معجمها.

وفي الحق أن هذا النسق قليل الاستخدام في الرسائل المزاوجة، وأن مايأتي من اغرابه في سياقاتها إنما يأتي محصوراً ضمن عدد من الكلمات الغامضة التي يكشف السياق معناها؛ على خلاف هذا الحشد الذي تعج به هذه الرسالة في فصولها المتعاضلة.

ولم نجد من الرسائل المزاوجة إلا رسالة مزاوجة تحتية أخذت بلزوم مالايلزم في التقيد بجعل الكلمات التي تضمنتها الرسالة مشتملة على حرف مكرر في كل كلمة منها، وهي الرسالة السينية التي كتبها لسان الدين بن الخطيب من سبتة إلى السلطان المريني أبي فارس، والتي أدار وأجال حرف السين في جميع ألفاظها معارضاً بذلك المقامة السينية التي كتبها الحريري في القرن الخامس، يكفي أن نورد منها هذا المقطع «باسم السلام استمنح مسبل الاسعاد، وأبلس أنفس الحساد، وبإرسال التسليم لسيد المرسلين، أسدأ سراب الفساد، والتمس لسفري سلامة النفوس والأجساد، سلام وسيم تستعير نفس مسراه البساتين، ويحسده الآس والياسمين، ويستمده النرجس الساجي والنسرين، يسرى لمجلس مستخلف القدوس السلام سبحانه، ويستبق لسدة سلطان المسلمين، سل السعر حسامه، وسدد سهامه سيف السنة السمحاء، سحابة سماء السخاء، أسر المراس، ملبس المفسدين

---

(150) الذخيرة، القسم 1، المجلد 2 : 740

(151) الذخيرة، القسم 1، المجلد 2 : 742

لباس الياس»[152]

وهكذا يستمر الخطاب الخطيبي إلى نهاية الرسالة السينية في الالتزام والتقيد بهذا الحرف في سائر كلمات الرسالة، وعلى الرغم من توفل الكاتب هذا المظهر المتوعر في الخطاب، فإنه استطاع أن يعبر عن خوالجه ومعانيه تعبيراً كاملاً.

بيد أن هذا المظهر في الرسائل المزاوجة الفوقية والتحتية يعد نادراً، إذا لم نقف فيما انتهى إلينا منها إلا على هذه الرسالة الخطيبية الوحيدة.

ب) الأسلوب المطلق والمقيد

كذلك نلاحظ أن الرسائل المزاوجة بنوعيها لم تسر في مجموعها وفاق خط واحد في التعبير؛ فقد تقيد بعض الكتاب بالأسلوب التركيبي المقيد، فيما يلتزم به من التسجيع على مختلف شكوله، كما سار كتاب آخرون في التعبير عن خوالجهم ومضامينهم سير التحرر والانطلاق، وذهبوا فيها مذهب الترسل، وإذا ألموا بشيء من السجع إنما يأتون به عفو الخاطر، وفي غير تصيد أو تعمل.

ومن أمثلة المظهر الأول : رسالة الوزير الفقيه أبي حفص الهوزني في الاستصراخ، ورسالة الوزير أبي بكر عبد العزيز البطليوسي، ورسالة الكاتب الأديب أبي عبد الله بن أبي الخصال في التعزية، ورسالة ابن دراج القسطلي في المديح والشكر، وقد سبقت الاشارة إليها جميعا

ومن الرسائل المزاوجة الفوقية رسالة المظفر أبو بكر المعروف بآبن الأفطس في العتاب، ورسالة الأمير يوسف في الاخبار بالنصر وفي الحق أن هذا المظهر يعد غالباً على النثر المطلق، لميل الأدباء المغاربة والأندلسيين ــ ليس في العصور المتأخرة فحسب، بل إلى القرن التاسع في الأندلس ومابعده في المغرب، إلى هذا اللون من النثر التركيبي.

ومن أمثلة المظهر الآخر الذي جنح فيه أصحابه وكتابه إلى الترسل رسالة ابن زيدون «الجدية» رسالته «العبادية» وبعض الرسائل في آثار لسان الدين بن الخطيب، ولابن خلدون رسائل في ذلك.

---

(152) ريحانة الكتاب، 2 : 246

ج) الشـواهـد النـصيـة :

والمراد بالشواهد النصية مايعمد إليه الكاتب من إثراء نصوصه ورسائله من جلب الآيات القرآنية الكريمة، والأحاديث النبوية الشريفة، ومن مسرد الأمثال العربية، والأبيات الشعرية من مختلف العصور والأمصار طلباً لتقوية المعاني، وتوضيح الأفكار وغير خاف أن الشاهد إذ أحل في محله من النص أو الرسالة دعم القول فيها، وألقى أضواء كاشفة وموضحة لآراء الكاتب ودل على مكنته من اللغة وشواهدها.

وفي الحق فإن كتاب الرسالة المزاوجة (الفوقية والتحتية) عنوا — من خلال ماأوردناه من نصوصهم المثبتة في الأغراض — بالتقوية من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والأمثال والأشعار المختلفة، كما نجحوا نجاحاً ظاهراً في وضع كل شاهد في موضعه اللائق، ومعاودة قراءة أنساق والرسائل في الأغراض كفيلة وحدها بتأكيد هذا الحكم، وبخاصة عند أدباء المغرب الكبار الذين تعاطوا فنى المنظوم والمنثور من أمثال ابن زيدون وابن دراج القسطلي ولسان الدين بن الخطيب والوزير عبد العزيز الفشتالي وغيرهم ممن برعوا في استخدام الشواهد النصية في رسائلهم المزاوجة.

ك) الاستـدعـاء :

ونعني به مايورده الكتاب في مواضع من رسائلهم من أسماء الشخصيات البارزة في الديانات والتاريخ والأدب، ومن أسماء المواضع والأماكن، والأحداث والأيام التي خلدت على مرور الزمان لتوضيح معانيهم، وتأكيد أفكارهم، وتقريب المعاني المراد الاقناع بها؛ وقد استخدم الكتاب المغاربة والأندلسيون الاستدعاء باعتباره عنصراً من عناصر الابلاغ والإيضاح، ووظفوا هذا العنصر توظيفاً دقيقاً في بعض رسائلهم فأفادوها بمحزون تلك الأسماء المكثفة الموحية؛ فهذا أبو الوليد بن زيدون في رسالته الجدية ينتبه لجدوى هذا العنصر فيشيعه فيها ممهداً لقبول اعتذاره لدى ابن جهور، ومبدياً البراءة مما رُمي به «وما أراني إلا لو أني أمرت بالسجود لآدم فأبيت واستكبرت، وقال لي نوح «اركب معنا»[153] فقلت «سآوي إلى جبل

(153) الآية 43 سورة هود

يعصمني من الماء»[154] وأمرت ببناء الصرح لعلي أطلع إلى إلٰه موسى، وعكفت على العجل، واعتديت في السبت، وتعاطيت فعقرت وشربت من ماء النهر الذي ابتلي به جنود طالوت، وقدت الفيل لأبرهة، وعاهدت قريشا على مافي الصحيفة، وتأولت في بيعة العقبة، ونفرت إلى العير ببدر، وانخذلت بثلث الناس يوم أحد، وتخلفت عن صلاة العصر في بني قريضة، وجئت بالافك على عائشة الصديقية، وأنفت من إمارة أسامة، وزعمت أن بيعة أبي بكر كانت فلتة ورويت رمحي من كتيبة خالد، ومزقت الأديم الذي باركت يد الله فيه، وضحيت بالأشمط الذي عنوان السجود به»[155].

فهذا مظهر من مظاهر الاستدعاء للشخصيات والأحداث الدالة على ثقافة الكاتب الدينية، وظفه بجلب الكبائر وعظائم الأمور ليدل سلطانه ابن جهور على أن ذنبه لاينقاس بتلك الذنوب، ولايبلغ جرمه عشر معشار تلك الخطايا، وليقنعه بفضيلة التجاوز والمغفرة

ومن ألوان استخدامه وتوظيفه لهذا العنصر المفيد في الاقناع ماجلبه ابن زيدون من أسماء الشخصيات الأدبية البارزة في تاريخ الأدب القديم في رسالته المسماة الرسالة المظفرية التي عمد فيها إلى إظهار ضعف بيانه، وضآلة ملكته اللسانية في مخاطبة المظفر المعروف بابن الأفطس أديب ملوك عصره حيث قال : «ولو أني أوتيت في النثر غزارة عمرو، وبراعة ابن سهل، وأمددت في النظم بطبع البحتري، وصناعة الطائي لما رددت إلى الحاجب [يقصد ابن الأفطس] إلا ماأخذت منه، ولا أوردت عليه غير ماصدر عنه»[156]

فقد حشد كما رأيت طائفة من أسماء المبرزين في الأدب ممن كان يعجب ابن زيدون بطرائقهم في الخلق الأدبي من أمثال الجاحظ وسهل بن هارون وأبي عبادة البحتري، وأبي تمام الطائي، ليظهر أن مكانة المخاطب في التفكير والتعبير تفوق مكنته حتى وإن استعان في خطابه بأدب أولئك المشاهير.

---

(154) م.ن 43 سورة هود

(155) ديوان ابن زيدون ورسائله : 688

(156) ديوان ابن زيدون ورسائله : 761

كذلك وظف أحمد بن أبي جعفر بن عطية القضاعي فن الاستدعاء في رسالته الاعتذارية التي كتبها إلى سلطانه عبد المؤمن بن علي ليهون لديه — كما فعل ابن زيدون مع أبي الحزم بن جهور — ذنبه وجريرته، ويحمله على الصفح، وعلى العفو اللائقين بالقادرين، فاستعان هو الآخر بمسميات من الثقافة الدينية ذات إيحاء، ذم فاعلها واشتد النكير على مرتكبها، مصوراً أن جريرته ليست كتلك المآثم والخطايا «تالله لو أحاطت بي خطيئة، ولم تنفك نفسي عن الخيرات بطيئة، حتى سخرت بمن في الوجود، وأنفت لآدم من السجود، وقلت إن الله لم يوح الفلك إلى نوح، وبريت لقرار ثمود نبلاً، وأبرمت لحطب نار الخليل حبلاً، وحططت عن يونس شجرة اليقطين، وأوقدت مع هامان على الطين، وقبضت قبضة من الطين من أثر الرسول فنبذتها، وافتريت على العذراء البتول فقذفتها»[157] ثم يستمر الاستدعاء المفصح عن ضخامة الذنوب ليقول «ثم أتيت حضرة المعصوم [يشير إلى السلطان المخاطب][158] لائذا وبقبر الامام المهدي عائذاً لقد آن لمقالتي أن تسمع، وأن تغفر لي هذه الخطيئات أجمع»[159].

هـ) الصيغ الحكمية :

اشتملت بعض الرسائل المزاوجة على صيغ وقوالب حكمية أودع فيها الكتاب خلاصة تجاربهم مكثفة، أو بعض تصوراتهم الرقيقة في الحياة، وارتساماتهم الخاصة عنها؛ ولئن كانت هذه الصيغ والقوالب قليلة ونادرة إلا أنها وشت فن القول في المواضع التي وردت فيها، نجتزىء، للتمثيل لها بمثالين :

الأول ماقاله ابن دراج القسطلي في التدليل على قرب حصول المتوقع والمأمول حدوثه «وإن البدر مؤد إلى الفجر، وأن انسجام القطر زعيم بابتسام الزهر»[160]

الآخر ماقاله ابن زيدون في الرسالة الجدية في حب الأوطان وشدة علوق القلب بمارح الصبا، ومدارج الطفولة «غير أن الموطن محبوب، والمنشأ مألوف،

---

(157) الإحاطة في أخبار غرناطة 1 : 267، 268

(158) من التقاليد المرعية في أدب الدولة الموحدية

(159) الإحاطة 1 : 267، 268

(160) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، القسم 1، المجلد 1. 65، 66

واللبيب يحن إلى وطنه حنين النجيب إلى عطنه، والكريم لايجفو أرضاً بها قوابله، ولاينسى بلداً فيه مراضعه»(161)

فهذه التعابير الحكمية وأمثالها الموزعة في تضاعيف الرسائل المزاوجة، تضفي على البناء الداخلي لها بهجة وامتاعاً محببين.

و) الملامح البلاغية :

لاتكاد تختلف الرسالة المزاوجة (الفوقية والتحتية) بشيء عن الرسائل الديوانية والرسائل الوجدانية في إشاعة الملامح البلاغية من بيان ومعان وبديع في ألفاف السطور فنجد فيها التشبيهات والاستعارات بمختلف شكولها، كما نجد الكنايات، ونجد مظاهر التوزيع في الأساليب الإنشائية والخبرية، كما نطالع المحسنات من المطابقات والمقابلات والازدواج والمشاكلة ومراعاة النظير وغير ذلك من المظاهر البلاغية التي يحرص الكتاب الكبار على تقوية أساليبهم بها، وتتبع هذه الملامح غير يسير في هذا البحث المكثف لذا نكتفي بإثبات قطوف منها، ونحيل القارىء على النصوص المتقدمة.

فمن مظاهر التصوير التشبيهي في الرسائل الفوقية، ماكتبه أمير الموحدين إلى الشيخ أبي عبد الله محمد بن أبي إبراهيم يخبره بانتصار أعوانه على الخصوم «وأذاع الدعوة المهدية في جميع بلاده، وأعلن بها، وأبدى الاعتلاق بعصمتها، والتمسك بسببها، ولقي الموحدين ــ أيدهم الله بتقواه ــ ملاقاة اللائذ بظلهم، المستمسك بحبلهم»(162) وفي الرسائل التحتية قول أبي مروان بن حيان «فطواه طي الرداء، وعلَّ أيدي كماته عن أعمال القنا»(163) و «قارض سواهم بطاعتهم لظلوم فرَّ عنهم فرار الظليم»(164) ومن مظاهر التصوير الاستعاري في الرسائل الفوقية، ماكتبه الأمير يوسف بن أمير المؤمنين واصفاً جيلا استعصم به عدوه «وخالط إيثار السورة نفسه، ثقة بهذا الجبل الصعب المولج، المبهم المناهج، المستغلق المداخل والمخارج، الذي زاحم بمنكبه، وتطاول بأنفه فلمنكبه العمم الذي لايفرع، ولأنفه الشمم

(161) ديوان ابن زيدون ورسائله : 708

(162) المن بالامامة : 391

(163) (164) الذخيرة، القسم 1، المجلد 2 : 579، 580

(165)

الذي لايقرع ولايقدع»[166]

ومن مظاهره في الرسائل المزاوجة التحتية مقروناً بالأسلوب الكنائيّ قول ابن زيدون في الرسالة الجدية «ان سلبتني ـــ أعزك الله ـــ لباس انعامك، وعطلتني من حلي إيناسك، وأظمأتني إلى برود إسعافك، ونفضت بي كف حياطتك، وغضضت عني طرف حمايتك، بعد أن نظر الأعمى إلى تأميلي لك، وسمع الأصم ثنائي عليك، وأحس الجماد باستنادي إليك، فلا غرو وقد يغص بالماء شاربه، ويقتل الدواء المستشفى به»[167]

يقول في موضع آخر منها «وهل لبس الصباح إلا برداً طرزته بفضائلك، وتقلدت الجوزاء إلا عقداً فصلته بمآثرك، واستملى الربيع إلا ثناء ملأته من محاسنك، وثب المسك الا حدثياً أذعته في محامدك»[168]

ويقول ابن دراج موضحاً معانيه بهذا التصوير «أيام تزاحمت إليهم أسباب القضاء بالبأساء والضراء، وأبرقت عليهم آفاق السماء بسيوف الأعداء، تسمح بوابل الدماء وتموج بأسراب السباء»[169]

وشبيه بذلك تصوير أبي مروان بن حيّان في وصف أميره ابن عباد كما كان يراه أتباعه وأشياعه «اهتدوا بقمرهم الساري، وليثهم العادي، وحاميهم الواقي العبادي»[170]

كذلك أفاد الأدباء المغاربة والأندلسيون رسائلهم المزاوجة بالتصوير الكنائيّ وفوائده البلاغية، يظهر ذلك في رسالة ابن دراج التي تحدث فيها عن منذر بن يحيى «فخبل الغريب موصول وعذر المسيء مقبول، وجفاء الضيف محمول، فكيف يضيفك المجتاب إليك غول القفر اليباب، وهول البحر ذي العباب، يهدي إليك لباب الألباب، ويتحفك بجواهر الآداب متضائلاً في أسمال الاغتراب،

---

(166) المن بالامامة : 315.

(167) ديوان ابن زيدون ورسائله : 682

(168) ديوان ابن زيدون ورسائله : 701

(169) الذخيرة القسم 1، المجلد 1 : 64

(170) الذخيرة القسم 1، المجلد 1 : 64

مكفكفاً من عبرات الاكتئاب»[171] وقوله في موضع آخر «فلئن زلزلت بهم الأرض، لقد سكن بهم عز سلطانك، ولئن تهافت بهم الذعر، لقد اطمأنوا في مهاد أمانك»[172]

ز) المحسنات البديعية :

كذلك حفلت الرسائل المزاوجة بما حفلت به الرسائل الديوانية والرسائل الاخوانية في تنميق الرسائل، وإظهار معانيها، وإبراز المضامين فيها بالمحسنات البديعية على تعدد شكولها وألوانها مثل الجناس في إحدى رسائل أبي عبد الله بن أبي الحصال «وإن الخطاب الكريم مخبره، المنير فجره، الذكي نشره، واف قريباً بالسيادة عهده، مطرزاً بالبلاغة برده»[173] وفيما كتبه أبو حفص الهوزني «تذر النساء أيامى، والأطفال يتامى» وقوله أيضاً طمت حتى خيف على عروة الايمان الانفضاض، وطمت حتى خشي على عمود الاسلام منها الانقضاض».

ومن روائع هذا الجناس المتواشج مع المطابقة ماورد في رسالة ابن زيدون «المظفرية» «ورفرفت أجنحة الأهواء عليه، واهتزت جوانح الآمال إليه، وكثر التغاير على تفيأ ظله، والتنافس في الاعتلاق بحبله»

وفي موضع آخر منها مصوراً البديهية، معتذراً عن الابلاغ والبلاغة «والذهن عليل، والطبع كليل، والروية فاسدة وسوق الأدب ــ الاعنده ــ كاسدة»[175]

وحفلت بالمبالغات مثل ماجاء في كلمة أبي حفص الهوزني في وصف حالته البائسة مخاطباً سلطانه «كتابي عن حالة يشيب لشهودها مفرق الوليد، كما يغبر لورودها وجه الصعيد، بدؤها ينسف الطريق والتآلد، ويستأصل الوليد والوالد»[176] ومثلما جاء في الرسائل المتأخرة السعدية على لسان كاتبها في

---

(171) الذخيرة، القسم 1، المجلد 1 : 64.

(172) م. ن، القسم 1، المجلد 1 : 64.

(173) الذخيرة، القسم 3، المجلد 2 : 800، 801

(174) م. ن القسم 2، المجلد 1 : 83

(175) ديوان ابن زيدون ورسائله : 760.

(176) الذخيرة، القسم 2، المجلد 1 : 83 وما بعدها.

وصف بلاغة كتاب «هذا وانه اتصل بعلي مقامنا كتابكم الذي صدحت على أفنان البلاغة سواجعه، وعذبت في موارد المحبة الصديقية مناهله ومشارعه، ولطفت في كل معنى من المعاني أساليبه ومنازعه»[177]

كما جاءت فيها أوضاح من المطابقة والمقابلة في نحو التعزية التي كتبها أبو عبد الله محمد بن أبي الخصال «ولما غار الحزن وأنجد وصوب الوجد وصعد، أهاب داعي النهي فلبيت، وصدع زاجر الحلم فآنثنيت»[178] وقوله «ومازالت لله مع كل محنة منحة تقاومها، ومنة تلازمها»[179]

ووشيت في مواضع بالازدواج كقول ابن دراج القسطلي مخاطباً سلطانه «ومن نداك سقى الغليل، وشفى العليل وفي ذراك برد المقيل، وقصر الليل الطويل، وبعلاك أمن الخائف وعز الذليل، وبسناك هدى ابن السبيل سواء السبيل إلى الظل والظليل، والأمل والمأمول»[180]

.

---

(177) رسائل سعدية : 62

(178) الذخيرة، القسم 3، المجلد 2 : 798

(179) م.ن، القسم 3، المجلد 2 : 799.

(180)

مصادر البحث ومراجعه

1) الإحاطة في أخبار غرناطة، لسان الدين بن الخطيب ــ تحقيق محمد عبد الله عنان ــ مصر ــ مكتبة الخانجي ط 2 ــ 1973

2) الأدب الأندلسي في عصر الموحدين، د. حكمة علي الأوسي ــ مصر ــ مكتبة الخانجي ــ

3) الأدب الأندلسي (موضوعاته وفنونه)، د. مصطفى الشكعة ــ لبنان ــ دار العلم للملايين، ط 6، 1986

4) الأدب العربي في الأندلس

د. عبد العزيز عتيق، بيروت، دار النهضة العربية ط 2، 1976

5) الأدب المغربي، محمد بن تاويت، محمد الصادق عفيفي ــ بيروت ــ دار الكتاب اللبناني ط 2، 1969

6) أسس النقد الأدبي عند العرب، د.أحمد أحمد بدوي ــ مصر، مكتبة نهضة مصر، ط 2، 1960.

7) الأسلوب (دراسة بلاغية تحليلية لأصول الأساليب الأدبية)، أحمد الشائب ــ مصر ــ مكتبة النهضة المصرية، ط 5.

8) أصول النقد الأدبي، أحمد الشائب ــ مصر، مكتبة النهضة المصرية، ط 7، 1964

9) تاريخ الأدب الأندلسي (عصر سيادة قرطبة)، د. إحسان عباس، بيروت ــ دار الثقافة ــ ط 2، 1969

10) تطور الأساليب النثرية في الأدب العربي، أنيس المقدسي ــ بيروت، دار العلم للملايين، ط 8، 1989

11) جواهر الأدب، السيد أحمد الهاشمي، مصر.

12) الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، تحقيق سيهل زكار، وعبد القادر زمامة ــ المغرب، دار الإرشاد.
13) الدر المخزون في شرح رسالة ابن زيدون، أبو بكر محمد عليم ــ مصر، مطبعة الشرق، ط 1، 1926.
14) ديوان ابن زيدون ورسائله.
تحقيق. علي عبد العظيم، القاهرة، مكتبة نهضة مصر، ط 1، 1957
15) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة
ابن بسام الشنتريني، تحقيق إحسان عباس ــ ليبيا ــ تونس ــ الدار العربية للكتاب ــ 1978.
16) رسائل ديوانية من سبتة في العهد العزفي، خلف الغافقي القيتوري ــ تحقيق د محمد الحبيب الهيلة.
17) رسائل سعدية. تحقيق ــ عبد الله كنون ــ المغرب ــ معهد مولاي الحسن ط 1 ــ 1954.
18) ريحانة الكتاب ونجعة المنتاب، لسان الدين بن الخطيب ــ تحقيق محمد عبد الله عنان ــ مصر مكتبة الخانجي ط 1، 1980.
19) صبح الأعشى في صناعة الانشا
أبو العباس القلقشندي، مصر ــ وزارة الثقافة والارشاد القومي.
20) فنون النثر الأدبي بالأندلس في ظل المرابطين
د. مصطفى الزباخ ــ المغرب ــ الدار العالمية للكتاب ــ ط 1، 1987
21) كتاب الصناعتين (الكتابة والشعر)، أبو هلال العسكري، تحقيق علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم ــ بيروت المكتبة العصرية ــ 1986.
22) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ضياء الدين بن الأثير ــ تحقيق د. أحمد الحوفي، د بدوي طبانة، مصر ــ مكتبة نهضة مصر ــ
23) مقدمة في صناعة النظم والنثر
شمس الدين النواجي، تحقيق د. محمد بن عبد الكريم، لبنان ــ مكتبة الحياة
24) ملامح التجديد في النثر الأندلسي خلال القرن الخامس. د.مصطفى السيوفي ــ بيروت ــ عالم الكتب، ط 1 ــ 1985.

25) المن بالإمامة على المستضعفين، عبد الملك بن صاحب الصلاة ــ تحقيق د.عبد الهادي التازي ــ بيروت دار الأندلس ــ ط 1 ــ 1964
26) مواد البيان، علي بن خلف ــ تحقيق د. حسين عبد اللطيف ــ ليبيا ــ جامعة الفاتح ط 1، 1982.
27) النثر الأندلسي في عصر الطوائف والمرابطين، حازم عبد الله خضر ــ العراق ــ وزارة الثقافة ــ ط 1، 1981
28) نفاضة الجراب في علالة الاغتراب (2)، لسان الدين بن الخطيب، تحقيق د. أحمد مختار العبادي ــ القاهرة ــ دار الكاتب العربي ــ ط 1
29) نفاضة الجراب في علالة الاغتراب (3)، لسان الدين بن الخطيب، تحقيق دة. السعدية فاغية ــ المغرب ــ ط 1، 1989.

ملاحظات منهجية لقراءة جديدة لكتب التراجم المغربية ــ الأندلسية :

قراءة في كتاب «عالم علماء الأندلس» لدومينيك أورفوا

ذ. الشريف محمد
كلية الآداب ــ تطوان

تؤكد بعض الدراسات الحديثة أن من تاريخية الفكر العربي قديماً وحديثاً قلقه الغني بالمنهج وحول المنهج، ويتسع هذا القلق حتى لا يظل ضمن الطرح النظري والايديولوجي، ولكنه يشمل حتى مناهج العلوم والموقف من الحياة وأسلوب التعامل مع التحديات الحضارية[1]. كما أن البحث عن المنهجيات يتجدد ولاشك مع منعطفات التطور العلمي المتلاحقة ومع أزمات المجتمع الثقافية والمادية والسياسية، لذلك فإن الاهتمام بالنقاش المنهجي لا يرجع إلى مجرد فضول فكري أو نشوة ذهنية، بل إنه من كنه ما لنا من قدرة على الإبداع والتجديد والتوضيح[2]. وتعرف العلوم الانسانية حالياً تعددية في المناهج، وتضارباً في اتجاهاتها ومنطلقاتها بحيث يصعب على أي منها أن يزعم لنفسه السيادة والتفرد بأي مجال. ولا شيء يحول بين الباحث في ميدان العلوم الانسانية المعقد والمتنوع وبين أن يسلك أي طريق تتيح له بلوغ غايته في الفهم والتفسير، خصوصاً، وأن المعطيات تظل منغلقة في غياب استعمال المناهج الصالحة، وتجديد طريقة النظر إليها[3].

فأين هي الدراسات التاريخية الاندلسية ــ المغربية من قضية التجديد المنهجي في معالجة القضايا التاريخية ؟ وأين هي من الموضوعات الجديدة التي فرضت نفسها في حقل البحوث التاريخية ؟ سؤالان يشيران إلى وجود :

(1) «الفكر العربي ومشكلة المنهج» مجلة الفكر العربي المعاصر. عدد 8 ــ 9 (1981) الكلمة الأولى ص 3

(2) الطاهر وعزيز : المنهجية في الأدب والعلوم الانسانية. دار توبقال 1986 ص 5.

(3) نفسه ص :6.

1)موضوعات واشكالات جديدة مطروحة في مجال الحقل المعرفي ــ التاريخي[4].

2) وأساليب جديدة تضع كثيراً من المسائل التاريخية القديمة التي يعتقد أنها استنفذت درساً وبحثاً ــ محل تساؤل وتعيد طرحها من جديد وفق مناهج ومنظورات مستحدثة.

لنركز ملاحظاتنا حول النقطة الأخيرة وذلك بالتطرق إلى بعض تقنيات استنطاق المادة المصدرية المعروفة والمتداولة بين الباحثين بواسطة بعض المناهج المستمدة من العلوم الانسانية المعاصرة. ذلك أن إثارة قضية الأساليب الجديدة في قراءة المادة المصدرية القديمة مرتبطة ــ ولا شك ــ بالتراكم المعرفي في حقل الدراسات التاريخية الاندلسية ــ المغربية وبخاصة ما يمت منه بصلة إلى الجوانب المنهجية[5].

والواقع أن الحديث عن منهجية إعادة قراءة النصوص في ضوء التطور الذي بلغته الدراسات التاريخية، وعن تجديد الاساليب وتوسيع دائرة موضوعات البحث هو حديث وثيق الصلة بمدى نجاحنا في الافادة من العلوم المساعدة للتاريخ وهي علوم فرضت نفسها على الحقل المعرفي التاريخي ولم يعد من الممكن تجاهل إسهاماتها في اغناء المعرفة التاريخية[6].

فإلى أي حد تستطيع المادة المصدرية المتوفرة أن تسد الحلقات الفارغة في

---

(4) نشير على سبيل المثال فقط إلى بعض الدراسات الدالة دلالة منهجية. كدراسة لوسي بولانس للتاريخ الفلاحي الأندلسي

Lucie Bolens : Les méthodes Culturales au Moyen-Age d'après les traités d'agronomie andalous : Traditions et techniques. Genève 1974.

أو دراسة بيير كيشار للبنيات الأندلسية الشرقية والغربية Pierre GUICHARD = Structures Sociales «Orientales» et «Occidentales dans L'Espagne musulmane. Paris - 1977

ودراسات الدكتور محمد بنعبود المجموعة تحت عنوان : «جوانب من الواقع الاندلسي في القرن الخامس الهجري» تطوان 1987.

(5) قارن بما كتبه د. الحبيب الجنحاني : «حول تحديد السمات المنهجية لمدرسة تاريخية عربية ــ مجلة الوحدة. العدد 42 (1988) ص 18 ــ 23

(6) على سبيل المثال انظر : SAMARAN(Ch) = L'Histoire et ses méthodes» Paris 1961

J. Le Goff (Sous la direction) «Faire de l'histoire», Paris 1974

صيرورة التاريخ المغربي ــ الاندلسي ؟ وهل قراءة تلك المادة وإعادة قراءتها وفق مقاييس ومناهج جديدة كفيلة بتوضيح بعض مستغلقات التاريخ المغربي ــ الاندلسي وإغنائه ؟ خصوصا وأن بعض المتخصصين يلحون على أن من شروط تجديد البحث التاريخي ومستلزماته، «خلق ذهنية معاصرة عند المؤرخين المغاربة وذلك بتوسيع وتعميم الدراسات المنهجية والابستيمولوجية» وكذلك «تعميق مستوى التعرف على الالكترونيات»[7].

لتلمس عناصر الاجابة عن هذه الاسئلة نقترح أخذ كتب التراجم نموذجاً. فمن المعلوم أن لكتب التراجم قيمة كبيرة في استخلاص المادة التاريخية، ولا تخفى أهميتها في اعطاء صورة صادقة عن عصر ما في مستوياته الاجتماعية والثقافية والدينية، وفي بعض الاحيان تمدنا بمعلومات فريدة عن النواحي السياسية والحضرية نفتقدها في مظانها الاصلية. وهذه القيمة التاريخية الكبيرة لكتب التراجم لم تعزب عن بال الباحثين المحدثين. فقد اعتبرها فرانز روزنتال جزءاً من المؤلفات التاريخية، وهي بنظره اثبت صور التعبير التاريخي[8]. وأبرز ليفي بروفنسال هاته الأهمية قائلا : «إن مضمونها يظهر لنا أكثر غنى، وأكثر حيوية وأقل تصلباً. وإن أردنا القول، أقل «رسمية» من مضمون الانتاجات الاستوغرافية لهذه الفترة [ق. 10م] والتي هي موجهة دائماً تقريبا نحو السلطان وحاشيته. وعلى عكس ذلك، فإن الادب المتعلق بالقضاة والقضاء يقبل الالتفات إلى الطبقات الدنيا في المجتمع، وبالتالي يُظهر لنا بعض مميزات واقعها ونفسيتها»[9].

ولقد عرف هذا النوع من التأليف الأدبي التاريخي ازدهاراً خاصاً بالاندلس والمغرب منذ أن وضع أسسه العامة ابن الفرضي مؤلف «تاريخ علماء الأندلس» ؛ وهو الذي سار على منواله أكثر من ذيل عليه من أصحاب التكملات والصلات المغربية ــ الاندلسية.

(7) عبد الله العروي : «مجمل تاريخ المغرب» الدار البيضاء 1984 ص 20

(8) فرانز روزنتال : «علم التاريخ عند العرب» ترجمة صالح احمد العلي، بغداد 1963 ص 143 أما مارغوليوث («دراسات عن المؤرخين العرب» ترجمة حسين نصار، بيروت، د.ت. ص 18 ــ 19) فيشتكي من عدم بروز الخط الفاصل بين الترجمة والتاريخ خاصة إذا كان المترجم له حاكماً أو وزيراً :

(9) Lévi-Provençal (E) : «Histoire de l'Espagne Musulmane» t III. Paris 1967. p. 114

هذا الانتاج البيوغرافي هو أداة أساسية لضبط الشخص المترجم له، ومعرفة شخصيته وانتاجه الفكري ونشاطاته المختلفة... وهذا التوظيف «القاموسي» يتمشى وهدف هذا الانتاج الادبي ـــ التاريخي بما أن الترجمة تقصد إخراج المترجم له «من دائرة المجهول إلى المعلوم كسمة مشتركة عامة بين كتاب التراجم»(10). كما أن الترتيب الابجدي ما هو إلا تطوير ـــ لاسباب عملية ـــ للتصنيف الاصلي حسب الطبقات. إذ أن الاهتمام بالرجال والسن قد تحكمت فيه ـــ في الأصل ـــ محددات دينية «عملية» متعلقة بالثقة في الرواة وسلسلة الاسناد وصحة الاحاديث... الخ.

على أن المعطيات المتضمنة في كتب التراجم أصبحت تستدعي توظيفاً جديداً وتأويلاً آخر. إنها بحاجة إلى تحليل منهجي، إذا ما أردنا تجنب مرحلة الجمع البسيط للمعلومات وتراكمها وتخطيها. إذ إن هاتة المعلومات تبقى ـــ في عزلتها وخارج إطار تحليلي ما ـــ غير ذات أهمية أو تبقى خاضعة للصيغ المنمطة لكتاب التراجم.

ولقد ظهرت منذ سنوات دراسات لا تبحث فقط عن الجزئيات الصالحة مباشرة والمتضمة في تلك التراجم. وإنما تقوم بجرد استكشافي شامل للمؤلف البيوغرافي بهدف الوصول إلى إعطاء نوع من الصورة «البانورامية» للتاريخ الثقافي والديني كما تعكسه كتب التراجم بما أنها انتاج ثقافي وتصور معين للواقع الثقافي الذي تعكسه(11). بعبارة أخرى لم يعد الأمر يقتصر على استخراج التراجم المأخوذة الواحدة تلو الأخرى، وفي بعض الأحيان مجزأة بهدف الإمساك بصفة تعتبر ـــ ذاتيا ـــ موحدة وناطقة. ذلك أن الأحكام الصريحة أو الضمنية المستعملة

---

(10) عبد الله الترغي المرابط : «ابن الخطيب في كتابة الترجمة» مجلة كلية الآداب بتطوان، السنة الثانية العدد 2، 1987، ص 209

(11) مثال ذلك J.M.Forneas Besteiro في دراسته لفهرسة ابن عطية الغرناطي انظر : D.URVOY
Le monde des ulémas andalous du V/XIéau VII/XIII S. Géneve - 1978 p 8 note N°11
د. ناطق صالح مطلوب : «حول ابن بشكوال» مجلة المؤرخ العربي ع 39 1989 أو الأبحاث التي يشرف عليها M. MEOUAK بمدينة ليون الفرنسية انظر M. MEOUAK: «Takmila d'Ibn al Abbar» Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée N° 40 (1985) ودراسة P. CHALMETA : «Le Barnamag d'Ibn Abi Rabi» in Arabica 1968 PP 183 - 208 أو العمل النموذجي لدومنيك اورفوا السابق الذكر.

تبقى ذاتية مهما كانت درجة صدق الكاتب/ المترجم، بما أنه يتوخى إلى إعطاء «وجهة نظر ما» حول الأشياء والأشخاص.

ولا تخفى الاهمية الابستمولوجية الكبيرة — كما ينص على ذلك بحق أحد الباحثين[12] — الكامنة في التعامل مع المصادر في ذاتها على أنها كليات معينة، دون أخذ مواقف مسبقة ولا اختيارات اعتباطية، وتوضيح النظرة التي تجسدها تلك المصادر : أي توضيح نوع من بنية الحقيقة وتصور تلك البنية في نفس الوقت. فتكوين نظرة شمولية، والتعامل مع المصادر في ذاتها بما تقدمه من كليات — وليس بما تسمح به من عزل هذا المعطى الاخباري أو ذاك — تعطى لأول وهلة، إمكانية تغيير الأفق فيما يخص البحث «CHANGEMENT de PERSPECTIVE» تغيير أفق البحث يتمثل في كون هذا التعامل مع الأدب البيوغرافي يترجم في الواقع مفهومين مختلفين تماماً للحدث التاريخي : أولا لم يعد الحدث التاريخي يوجد مباشرة في الترجمة، وإنما أصبح الحدث نظرياً مستخلصاً بعد بحث طويل من تحليل معطيات التراجم. ثانيا، لم تعد الترجمة اخبارية بما تحتوي عليه من معلومات وجزئيات اخبارية، ولكن كذلك بما تمثله من حيث هي انتاج.

ولعل أهم محاولة في هذا الصدد وأوضحها، هي ما قام به «دومنيك أورفوا» D.URVOY في بحثه حول «عالم العلماء بالاندلس من القرن 5 هـ/11 م إلى القرن 7 هـ/ 13 م». وهي دراسة انجزت — كما يقول عنها صاحبها — في أفق «تبيان الامكانيات التي يتيحها تطبيق بعض المناهج المستمدة من العلوم الانسانية في ميدان الاسلاميات»[13] : وبصفة خاصة، في ميدان يعتبر شبه مجهول عند المهتمين بالاسلاميات لأنه لا يلامس التاريخ، وإنما يلامس «سوسيولوجية المعرفة». وقد قام اورفوا — من أجل استخلاص مادة بحثه — بجرد استكشافي للأدب البيوغرافي في الأندلس، مع الاقتصار — عن قصد — على مؤلفين، هما صلة ابن بشكوال وتكملة ابن الأبار.

---

(12) D. URVOY : le monde des ulémas op cit p 5
Ibid : La structuration du monde des ulémas à Bougie au VII/ XIII^e S in Studia Islamica t XLIII, 1976 p. 89 - 90

(13) D.URVOY : Lẹ monde des ulémas p.5
Idid : «Une étude Sociologique des mouvements religieux dans l'Espagne musulmane de la chute du califat au milieu du XIII^e S» in mélanges de la Casa de Velazquez. t 8 (1972) pp. 229 - 230

ولقد عمل أورفوا على استخراج مجموعة من الاحصائيات من هاته التراجم وذلك من أجل امكانيتين اثنتين :

1) التجميعات الجغرافية.

2) الانتماء الفكري للأفراد.

يتعلق الأمر إذن عند المؤلف «بدراسة احصائية للتواترات» ليرى «إن لم تكن المتغيرات في الأرقام الممثلة للسكان المقيمين أو العابرين لإحدى المدن. المتخصصين في إحدى المواد الثقافية، عدد التنقلات الخ.. إن لم تكن هاته المتغيرات لها مغزى، ولا تمثل مختلف مظاهر تطور اجتماعي شمولي»[14].

بنفس الطريقة سيعمل المؤلف على انشاء «ترسيمات علائقية بين عناصر مجموعة ما». وسيعطينا هذا التعامل مع المعطيات البيوغرافية 64 لوحة و14 رسماً بيانياً.

إن دومنيك أورفوا يتموقع منذ البداية على مستوى كمي لا كيفي حتى إنه لا يحيل على مؤلفات الأشخاص الذين تم جردهم في المصدرين المستعملين. فكيف تم تطبيق تقنيات المناهج الكمية على المعطيات البيوغرافية المغربية الأندلسية ؟ وما هي حدود هاته التقنيات ؟.

ترجع قابلية كتب التراجم للاستجابة لمتطلبات التحليل العددي والمقاربة الكمية إلى امكانية استعمالها كـ «استمارة سوسيولوجية». ذلك أنه على الرغم من تباين «الأصناف الكتابية للترجمة» واختلاف نظام تقديمها بين مؤلف وآخر فإن الترجمة تحمل في تركيبها مجموعة من الثوابت بقيت قائمة على مختلف الفترات والامكنة. أما المتغيرات الموجودة في الترجمة فإنها غالباً ما ترتبط بالأهمية المعطاة لهذه النقطة أو لهذا الجانب (مثل الإطناب في لائحة الاساتذة. أو الاستطرادات على هامش الترجمة، أو الاستشهادات... الخ).

إن نموذج الترجمة عند ابن الفرضي ــ والذي سينسج على منواله كتاب التراجم اللاحقون تتمثل على الشكل التالي :

---

(14) اورفوا : عالم العلماء ص 5 ــ 6.

1) الاسم	5) الكنية	9) الاسفار والدراسات
2) النسبة	6) اللقب	10) المواد الدينية والثقافية
3) المذهب	7) الاساتذة	11) النعوت والاوصاف
4) مكان الازدياد (من أهل...)	8) المواد العلمية	12) من ذكره
		13) تاريخ وفاته ومن ذكره

إن الطابع التنميطي للتراجم يسمح ــ حسب أورفوا ــ باعتبار كل ترجمة كاجابة عن نوع من الاستمارة السوسيولوجية، وذلك عندما يتم تنحية الاستطرادات والمستملحات، وكذلك بعد استبعاد كل عنصر لا يوجد مشتركاً على طول الكتاب أي ما هو فردي في الترجمة (سلسلة الرواة مثلاً)، وكذلك استبعاد كل ما هو منمط حتى إنه يصبح غير ذي قيمة كالنعوث). كما أن الموضوعات الأخرى تسمح بترتيب معلومات من نمط سوسيولوجي : تجمعات سكانية، تجمعات مهنية، توجهات ايديولوجية، بالإضافة إلى التوزيع حسب السن انطلاقاً من سنة الوفاة...

إن كتب التراجم تقدم لنا مادة ليست خامة 100% وإنما هي مادة شبه خامة لكونها خضعت لنوع من الترتيب الأولي عند المؤلف. فإذا كانت المعلومات التي توفرها جافة في أكثر الأحيان، فإنها تسمح ــ حسب اورفوا ــ بسهولة الامساك بشبكة من العلائق. ذلك أنه عوض الاستعمال التقليدي للتراجم بهدف تعيين مؤلف ما. فإن الاستعمال السوسيولوجي لها هو الذي يؤدي في الواقع إلى قلب منهجي.

والواقع أن هذا التعامل مع الأدب البيوغرافي يجب أن تصاحبه دراسة حول تمثيلية REPRESENTATIVITE المصادر، وذلك لأجل تحديد درجة صلاحيتها. ضمن هذا المطلب نجد أن اورفوا يعتبر صلة ابن بشكوال وتكملة ابن الابار ــ بعد أن وضح المناخ الذهني الذي انتجا فيه ــ مصدرين اساسيين وأوسع إخباراً وأكثر تجانساً من غيرهما وهو ما يسمح باستعمالهما استعمالاً شمولياً دون السقوط في التباينات، كما أنهما لا يطرحان مشاكل عويصة قد تتمثل في جرد عدد كبير

جداً من التراجم[15].

وعندما أخذ اورفوا هذه التحفظات بعين الاعتبار. فإنه نظر إلى الاندلس عبر خانتين :

1) خانة التوجهات حسب الأقاليم

2) خانة البنينة والتجمعات.

الخانة الأولى احصائية قبل كل شيء، وتتمثل في تحديد شكل حضور رجال العلم في كل إقليم (الدراسة، التعليم، فترة الاقامة...) وكذلك تواتر ممارسة مختلف التخصصات العربية ــ الاسلامية المجمّعة في وحدات كبرى (حديث، فقه، كلام). أما الخانة الثانية فإنها تتعامل مع لائحة الاساتذة وتخصصات كل عالم. ولكنها تتعامل معها على أنها عناصر لبنية ما. بعبارة اخرى، يتعلق الأمر برسم شبكات العلائق وتأويل هاته الشبكات على أنها كليات حسب شكلها (شبكة مغلقة = اندماج قوي. شبكة مشتتة = غياب الاندماج...).

إن انصهار هتين الخانتين من النتائج يعطي، حسب اورفوا ــ نوعاً من «شريط» البنية الاجتماعية الثاوية خلف الحياة الثقافية والدينية للأندلس.

في تقديمه للخلاصات التي توصل إليها في كتابه، يذكرنا أورفوا بأنه باستعماله لمنهجية «أعطت نتائجها في الميادين الأخرى» قد حقق «نتيجة عامة» تتطلب بطبيعة الحال «أن تدقق فيما يخص عدة نقط». ولكنها تظهر على أنها «نقطة صالحة للتحليل التاريخي التقليدي». هاته «النتيجة العامة» التي «لا يمكن التوصل إليها عن طريق أية منهجية أخرى تقليدية» هي «شريط النسق الاجتماعي الشمولي للاندلس منظوراً إليه من وجهة نظر الحياة الثقافية». وهو يسمح بمعرفة «مختلف التيارات التي تواجدت به» وكذلك «مختلف مراحل صيرورة البَنْيَنة وهدم البنْينة» التي عاشتها البلاد في وجه حركة الاسترداد[16].

بكيفية ملموسة نجد أن هاته المنهجية السوسيولوجية وخاصة المقاربة الكمية لها مميزات ثلاث ــ حسب أورفوا ــ مقارنة بالمناهج التاريخية التقليدية :

(15) نفسه : 13 ــ 18.

(16) نفسه : ص 203.

1) دون الذهاب إلى حد القيام بتحليل رياضي كامل ــ وهو تحليل لا تسمح به طبيعة المادة ــ فإن الأرقام والبيانات تعطي تدقيقاً أكبر، أو على الأقل تسمح بأخذ صورة أحسن عن التوجهات التي تشير إليها كتب التاريخ.

2) إن النتائج المتوصل إليها عن طريق هاته المنهجية لا يمكن التوصل إليها في كثير من الحالات عن طريق النقد التقليدي والقراءة التقليدية للنصوص التاريخية. والسبب في ذلك هو أن مؤلفي كتب التراجم لم يكونوا واعين بالخبر الذي يتضمنه كتبهم، وبناء عليه، فإن المنهجية الكمية والتقاطعات هي التي تسمح بها وحدها، وتحول الضمني إلى الصريح. وبذلك نلاحظ تلك التباينات الكبيرة بين التاريخ السياسي وبين التطور الثقافي. وان التغيرات السُّلالية أو الايديولوجية تندرج في صيرورة معقدة دون أن تستطيع تلك التغيرات السيطرة على تلك الصيرورة.

3 في بعض الحالات تفنّد النظرة الشمولية بعض الأحكام الجزئية للمؤرخين أو للشهود (ابن خلدون مؤرخاً أو ابن عربي شاهداً يظهران أقل ثقة على ضوء الاتجاهات والابحاث المنهجية).

باختصار، يؤكد اورفوا ــ عن طريق مقارنة المنهجيتين، أنه قد توصل إلى :

ــ إظهار نتائج «مجهولة» لذى المؤرخ.

ــ «تدقيق» بعض الأفكار المسلم بها.

ــ نقد «جدري» في بعض الأحيان «للمعارف العامة».

ــ لنضع بعض هذه النتائج على المحك لنرى مدى صحة ذلك.

أولا : يعتبر اورفوا مسلمات أو «معارف عامة» فكرة «اسلام اندلسي متوحّد» (ISLAM monolothique). ويقف عند هذه الفكرة مراراً في مختلف صفحات الكتاب. لذلك فإنه سيولي أهمية خاصة الحركات الدينية «الاصلاحية» التي لا تعني عنده سوى «ردة فعل» ضد هذا التصور المتوحّد الجانب للاسلام على العموم واسلام الاندلس على الخصوص. كما أنه يبدي نفس الملاحظة حول ما يعتبره مجاورة juxtaposition لـ «نظرة متوحّدة مالكية أندلسية» و«الاعتراف بوجود تعددية في

(17) نفسه : 203 ــ 204 وكذلك Le structuration du monde des Ulémas à Bougie, op.cit. p 89 ssg.

الحركات المذهبية الانشقاقية». ولكن يظهر لنا أن هذا التصور لمالكية أندلسية متوحّدة لم يتم طرحه إلا في عصر الامارة والخلافة من تاريخ الأندلس لا في فترة ما بين 420هـ و 545هـ كما يؤكد المؤلف(18).

ثانياً : إن المتخصص قد يصاب بخيبة أمل كبيرة أمام «جُحُود» المنهج الكمي. ومثالاً لذلك، نجد أن د. أورفوا يُقر، في نهاية تحليل مطول وشاق بأن «البيانات تفند تفنيداً قاطعاً الفكرة السائدة عن كون قرطبة كانت مدينة العلوم في الفترة الموحدية، واشبيلية مدينة الشعراء»(19). إن الأمر يتعلق ـــ في رأينا ـــ باحدى «المستملحات» التي أوردها المقري في فترة متأخرة (القرن 17م) على لسان ابن رشد. والتي تبناها د. اورفوا بحذافرها(19 مكرر).

ثالثا : توجد بعض الرسوم البيانية والتوضيحية المتبتة بعناية فائقة ولكنها تصل إلى نتيجة هي دون المجهودات المبذولة في صياغتها الفائقة الدقة. فعندما يؤكد د. اورفوا أن «الاسلام الاندلسي كان يميل نحو الانقسام إلى مستويين : عدد كبير كبراً نسبيا من الاساتذة ذوي الأهمية المتوسطة، واساتذة ثانويين، ثم إلى قلة قليلة من الأسماء الكبرى ذات السامعة AUDIANCE الهائلة»(20)، فإنه لا يعمل إلا على إصدار حكم بديهي ينطبق على أية بنية هرمية لأي مجتمع عالم مهما كانت الفترة الزمنية التي تنطبق عليه.

رابعا : يؤكد د.اورفوا أن التحليل الكمي استطاع توضيح الربط المباشر بين الحياة الثقافية الاندلسية والصيرورة الحضرية المدنية، وبناء عليه، يظهر ـــ عكس رأي ابن خلدون ـــ دور المدن في شبه الجزيرة الايبيرية، وحياتها الثقافية(20 مكرر). والواقع أن المؤرخ ابن خلدون قد ألح بما فيه الكفاية ـــ في المقدمة على الاقل

(18) عالم العلماء ص 7 ـــ 24 ـــ 187 الخ...

(19) نفسه 153 ـــ 154.

(19 مكرر) انظر A. TURKI : «Apropos d'un ouvrage récent de sociologie religieuse» in Arabica t. XXVII fasc. 1, 1980 p. 95

R. Arié : in Annales E.S.C. 37é année N° 4 (1984) p. 827

(20) عالم العلماء ص 99.

(20 مكرر) A. Turki : op. cit. p 95

ـــ على الطابع الحضري للحضارة الاندلسية التي يقارنها ـــ في هذا المستوى ـــ بحضارة العجم ويسميها «عمران القرى والامصار والرساتيق من بلاد الاندلس والشام ومصر والعراق والعجم وأمثالها». وفي هذا الميدان يعارض ابن خلدون هته الحضارة ـــ حضارة المدن والعواصم ـــ بحضارة البربر المغاربة ذات الطابع البدوي الغالب بسبب تعدد قبائلها وقوة عصبيتها المرتكزة على لحمة النسب التي تربط افراد القبيلة بعضهم ببعض[21].

خامساً : إن الترجمة التي «تخبرنا فقط من وجهة نظر كمية» لأن الطابع المنمط للتقديرات تمنع من أخذ الأحكام الكيفية بعين الاعتبار[22] تصبح عبارة عن وحدة أو جزء وحدة على لوحة أو ترسيمة أو رسم بياني. وبناء عليه فإنها لا تقوم إلا بوظيفة المرشد للتوجهات (INDICATEUR de TENDANCE) وهو الأمر الذي يترك في الظل الطابع الأساسي للمذهب ود. اورفوا بنفسه يشير إلى حدود المنهج الكمي ويقترح اللجوء إلى مؤلفات العلماء لتكون لدينا تكملة «كيفية» ضرورية. «إن اللجوء إلى المصادر الأخرى يسمح ـــ عندما تصبح الدراسة جاهزة ـــ بتحديد المسائل المذهبية»[23].

والواقع أن هاته الملاحظات وغيرها، تظل على هامش العمل الرائد لدومنيك اورفوا، ولا سيما انه يصرح بأن الكتاب «دراسة سوسيولوجية هيئت صراحة بغرض منهجي». وفي تطبيقه لهذه المنهجية يلح على طابعها التجريبي : «فيما يخص المعرفة التي استطعنا استخلاصها من الاندلس، اضطررنا إلى تكرار التحفظات وتقديم كثير من النتائج على شكل فرضيات، والاشارة إلى النقط التي تحتاج إلى مزيد من البحث حسب المناهج الأخرى»[24].

والواقع أن أصالة الكتاب لا يمكن أن تكون الا في منهجيته وفي «شريط» مختلف مراحل الصيرورة السوسيولوجية لهيكلة وتفكيك هذه الهيكلة للعالم الثقافي المدروس. كما أن هذه الاعتبارات لا تقلل من أهمية المقاربة الكمية. إنها تعني فقط

(21) نفسه
(22) عالم العلماء ص 153.
(23) نفسه ص 24.
(24) نفسه ص 203.

أنه يجب علينا أن نقبل بحدودها ولا نطلب منها أكثر مما تستطيع تقديمه. إنها سلاح من بين أسلحة أخرى في «ترسانة المناهج المتباعدة». ليست اجرائية إلا في «ظروف محددة بدقة» إن مساهمتها ــ مهما كانت اهميتها ــ لا يمكن أن تكون إلا «جزئية» و«تمهيدية». إنها تجعلنا نعني ــ وكتاب «عالم علماء الاندلس» خير دليل على هذا.
ــ ان المعايير الاحصائية لها وظيفة في تقييم المعطيات التاريخية بنفس الاهمية التي تكتسيها المناهج التقليدية في النقد التاريخي[25] إن تطبيق مجموعة من التقنيات المتطورة المستمدة من العلوم الاجتماعية تفسح المجال لامكانية اعطاء تاريخ يخضع لمعايير موضوعية وتجعلنا نتأكد أن التاريخ والعلوم الاجتماعية ليست بأنساق مغلقة. والتجربة توضح أن الأعمال الهامة والأكثر خصوبة توجد على الحدود التي رسمتها مختلف التخصصات لنفسها. إنه الدرس الأساسي الذي يخرج به قارىء الكتاب القيم لدومنيك أورفوا : «عالم علماء الاندلس».

(25) انظر G. BARRACLOUGH : «Tendances actuelles de l'histoire» Flammarion - Paris 1980 .pp - 142 - 158

من هنات الترجمة والتأريخ الأدبيين
لآل شهيد القرطبيين

ذ. حدوش العياشي
كلية الآداب ـــ تطوان

من نافلة القول أن التراث العربي في الغرب الاسلامي عامة، والأندلس منه على الخصوص يكون هاجسا ما فتيء يشغل بال الكثير من المهتمين به توثيقا وقراءة، وهذا التراث وإن كان نتاج فترات ضاربة في عمق التاريخ، فإنه يعتبر خير وثيقة تسعف في الكشف عن جوانب من الحياة الأندلسية ظلت غامضة آمادا طويلة.

وغير خاف على الدارسين ما نهضت به بعض الأسر الأندلسية العريقة من أدوار، وما أسهمت به من جهود في سبيل إخصاب الحركة الفكرية والأدبية في ذلكم الصقع من الغرب الاسلامي، وما تخلف إلينا من آثارها الفكرية والادبية فيما تخلف من تراث أندلسي رفيع، كبني حزم، وبني حيان، وبني شهيد القرطبيين.

وقد عنّ لي أن أسهم ضمن أعمال هذا الملتقى الثالث للدراسات المغربية الأندلسية، بمحاولة تسعى بعد التعريف بواحدة من تلك الأسر الأندلسية، إلى رصد أهم محاولات الدارسين المعاصرين للترجمة الأدبية لها، والكشف عن تراث بعض أفرادها، لأخلص بعد ذلك إلى لفت الانتباه إلى ما وقع فيه بعض هؤلاء من أخطاء، وارتكسوا في حمأته من هنات، لعلها أن تتدارك في طبعات كتبهم وتحقيقاتهم المقبلة.

وأما فقرات هذه المداخلة فيمكن اختزالها في العناصر الآتية :

العنصر الأول : تعريف موجز بآل شهيد، وإشارة إلى بعض مناقبهم ومآثرهم.

العنصر الثاني : عرض لاهم محاولات الدارسين من أجل التأريخ لبني شهيد القرطبيين، والترجمة الأدبية لهم، وجمع بعض آثارهم الشعرية.

العنصر الثالث : نقد لتلك المحاولات، والكشف عما يعتري بعضها من قصور، ويتثلم البعض الآخر من هنات وأخطاء، ثم محاولة لتصحيح كل أولئك، واقتراح البدائل المناسبة عنها.

وأما المنهج المصطنع في هذا العرض المتواضع، فهو منهج يطمح إلى التكامل وفقا لطبيعة موضوع العرض ومقتضياته.

أولا : من هم آل شهيد ؟ وأي عصور الأندلس عاشه هؤلاء ؟

من حسن حظنا أن الحميدي، وهو أقدم المترجمين لآل شهيد، قد احتفظ لنا حينما تعرض لترجمة أبي عامر ابن شهيد الحفيد بأسماء أفراد هذه الأسرة القرطبية ونسبهم كاملين، فقال «إنه أحمد بن عبد الملك بن أحمد بن عبد الملك بن عمر بن محمد بن عيسى بن شهيد أبو عامر أشجعي النسب، من ولد الوضاح بن رزاح الذي كان مع الضحاك يوم المرج»[1].

وإذا كنا نعثر في تضاعيف بعض المظان على معلومات ضافية عن أبي عامر الحفيد، فإنه بالنسبة لباقي أفراد هذه العائلة الأندلسية والذين يمثلون الأجيال السابقة، لا نجد سوى مزق وتفاريق، لا تغني كبير غناء في تكوين صورة عنهم واضحة المعالم بينة القسمات.

ومع ذلك فإننا نستطيع، من خلال ما تمدنا به كتب التاريخ والتراجم الأندلسية من معلومات وإشارات حول بني شهيد، أن نعرف أنهم وزروا للاسرة المروانية التي كانت تحكم الأندلس، وأن أفراد هذه الأسرة الشهيدية توارثوا الوزارة زهاء قرنين من الزمن، الشيء الذي جعل ارتباطهم بالبلاط الأموي موصولا عن طريق تسنمهم لهذا المنصب العتيد.

فأول ما نعرف أنه ولي الوزارة في أسرة بني شهيد بالأندلس هو جدهم الأعلى عيسى بن شهيد، فهو أول من نجد له ذكرا في كتب التاريخ والتراجم الأندلسية،

(1) الجذوة ت : 232 ص : 133.

ترجم له مروان ابن حيان، فقال «كان عيسى هذا منقطعا إلى الأمير عبد الرحمن بعد والده... فلما أفضى الأمر إليه، أزلفه به، وقدمه في علية خاصته... ثم استوزره، وولاه النظر في المظالم»[2].

وبعد سنوات نجد الأمير عبد الرحمن الثاني يرقي وزيره الأثير إلى منصب الحجابة، يدلنا على ذلك قول ابن حيان : «فلم يزل عيسى بن شهيد حاجبا للأمير عبد الرحمن بن الحكم، إلى أن توفي الأمير عبد الرحمن،.. فأمضاه عليها محمد ولده الراقي بعده... إلى أن هلك عيسى صدر دولة الأمير محمد سنة ثلاث وأربعين ومائتين»[3].

وتغيب عنا أخبار آل شهيد، فلا نعرف شيئا عن محمد بن عيسى ابن شهيد ولا عن ابنه عمر بن محمد بن عيسى ابن شهيد، ولكننا مع ذلك نميل إلى الاعتقاد بأنهما لم يكونا ليشذّا عن القاعدة في أسرة بني شهيد الأرستقراطية، فأغلب الظن أنهما قد شغلا مناصب سامية في حضيرة الدولة الأموية على عهدهما.

غير أن أنباء آل شهيد تعود مجددا للظهور في أثناء كتب التراجم الأندلسية وغضونها، حيث أمكن العثور على ترجمة جد والد أبي عامر الحفيد، وهو عبد الملك بن عمر بن محمد بن عيسى ابن شهيد الذي قال عنه الحميدي» عبد الملك ابن محمد بن عيسى ابن شهيد، أديب شاعر، من بيت أدب ووزارة وجلالة»[4] ويقول عنه ابن سعيد نقلا عن الحجاري «عبد الملك بن عمر بن محمد بن عيسى ابن شهيد استوزره الأمير محمد وجالس الناصر... واستوزر الناصر ابنه أحمد الشاعر»[5].

أما جد أبي عامر الحفيد والذي يحمل لقب واسم حفيده نفسيهما، فإننا نعثر على ترجمته في عدد من المصادر الأندلسية أو تلك التي تنقل عنها، في مقدمتها كتاب جذوة المقتبس للحميدي الذي يقول مترجما به «أحمد بن عبد الملك بن

---

(2) المقتبس : تحقيق د. محمود علي مكي، ص : 166.

(3) نفسه : ص : 167.

(4) الجذوة : ت : 634، ص : 286.

(5) المغرب : ج/1، ص : 77.

عمر بن محمد بن شهيد، ذو الوزارتين، من أهل الأدب البارع، له قوة في البديهة، كان في أيام عبد الرحمن الناصر»[6].

وينقل المقري بعض أخبار أبي عامر ابن شهيد هذا عن ابن حيان فيقول إن الناصر «بلغه ثمانين ألف دينا أندلسية، وبلغ مصروفه إلى ألف دينار، وثنى له العظمة، فسماه ذا الوزارتين، وكان أول من تسمى بذلك في الأندلس»[7].

وأما عبد الملك ابن أحمد ابن شهيد والد أبي عامر الحفيد، فإن المصادر الأندلسية تخبر بأنه وزر للمنصور بن أبي عامر ولابنه المظفر بعده، وقد كانت تربطه بهما صداقة متينة، وكان المنصور يستمرئ أدبه وفنه، فقد كان أبو مروان عبد الملك ابن شهيد هذا ــ كما يقول عنه ابن بشكوال «أوحد الناس في التقدم في علم الخبر والتاريخ واللغة والاشعار وسائر ما يحاضر به الملوك»[8].

وقد احتفظت لنا المظان ببعض آثاره الشعرية، كما احتفظت لنا ببعض النماذج من شعر والده ذي الوزارتين.

وأما أبو عامر أحمد ابن شهيد الحفيد، فهو أشهر بني شهيد على الاطلاق، وهو يمثل آخر جيل في سلسلة أجيال هذه الأسرة القرطبية، وإلى ذلك، يشير الحميدي بقوله «قال لنا أبو محمد علي بن أحمد (يقصد أستاذه ابن حزم الفقيه) توفي أبو عامر ابن شهيد ضحى يوم الجمعة آخر جمادى الأولى سنة ست وعشرين وأربعمائة بقرطبة... ولم يعقب، وانقرض عقب الوزير أبيه بموته»[9].

وعلى الرغم من قصر حياة أبي عامر ابن شهيد، (382 ــ 426هـ) فقد تمكن بما أوتي من ذكاء متوهج، وعبقرية فذة أن يخلف لنا تراثا متنوعا ما بين ديوان شعري ورسائل نقدية، إلى مؤلفات يذكر منها المؤرخون ما يلي :

1 ــ كتاب كشف الدك وإيضاح الشك.

2 ــ كتاب حانوت عطار.

---

(6) الجذوة، ت 299، ص : 131.

(7) نفح الطيب، ج 1، ص : 356.

(8) الصلة، ج 2، ت 711، ص : 355.

(9) الجذوة، ت 232، ص : 136.

3 ــ كتاب في البلاغة أخبرنا عنه ابن حزم فقال «وبلغنا أن صديقنا أحمد ابن عبد الملك ابن شهيد ألف في ذلك كتابا، أي في البلاغة، وهو من المتمكنين في علم البلاغة، الأقوياء فيه جدا، وقد كتب إلينا يخبرنا بذلك...»[10].

4 ــ رسالة التوابع والزوابع أو شجرة الفكاهة، وهي أطول ما وصلنا من رسائل أبي عامر وأجملها فنا، وأسناها بيانا.

ثانيا : جهود الدارسين في التعريف بآل شهيد :

لم يهتم الباحثون بأفراد أسرة بني شهيد قدر اهتمامهم بأبي عامر ابن شهيد الحفيد، ولعل السبب في ذلك يعود إلى وفرة المعلومات التي تمدنا بها المصادر عن هذه الشخصية الأندلسية الفذة، بالقياس إلى المعلومات الشحيحة التي تقدمها لنا عن سواه من أفراد هذه الأسرة القرطبية، وكذلك بسبب وصول قسم من آثاره الأدبية وعطائه النقدي إلينا ونجاته من عوادي الضياع.

والواقع أن الدارسين لم يعنوا ببعض أفراد هذه الأسرة إلا في سياق دراستهم لتراث أبي عامر الحفيد وترجمتهم له، ومن منظور أن ذلك من شأنه أن يعكس ماقد يكون قد ورثه عن أبيه أو بعض أجداده من صفات أوخصائص عقلية وعلمية أو أوضاع حضارية واجتماعية.

وسنحاول فيما يلي أن نعرض لاهم تلك الدراسات، والتي لن نلتزم في عرضنا لها التعاقب الزمني الصارم، اللهم إلا ما قد يجيء من ذلك عفوا من غير استدعاء.

من أوائل الدارسين الذين نجدهم يولون عناية خاصة لأبي عامر الحفيد وتراثه، الأستاذ أحمد ضيف الذي أفرد للتعريف به والكشف عن سمات شعره وخصائص نثره الموضوعية والفنية، مبحثا في كتابه القيم الرائد الموسوم ب «بلاغة العرب في الأندلس» والمطبوع بالقاهرة سنة 1924م.

كما نصادف من بين الباحثين الذين يمثلون الرعيل الأول من المهتمين بتراث آل شهيد عامة، وآثار أبي عامر الحفيد بوجه خاص البحاثة الدكتور زكي مبارك، الذي أفرد لنثر أبي عامر الفني ونقده الأدبي مبحثا في غضون كتابه المترجم ب

(10) التقريب لحد المنطق، ص : 204.

«النثر الفني في القرن الرابع» والذي قدم في الأصل باللغة الفرنسية ونوقش بجامعة باريس سنة 1931م. ونال به مؤلفه درجة الدكتوراه.

ونقع على دراسة عن عبد الملك بن شهيد والد أبي عامر أنجزها الاستاذ أنخيل بلنثيا ANGEL PALENCIA ضمن كتابه «تاريخ الفكر الأندلسي» الذي قام بترجمته الدكتور حسين مؤنس إلى العربية، والمطبوع بالقاهرة سنة : 1955م.

وأنجز د. أحمد هيكل دراسة مستجادة عن أبي عامر ابن شهيد الحفيد نعثر عليها في أثناء كتابه «الأدب الأندلسي من الفتح حتى سقوط الخلافة» المطبوع بالقاهرة سنة 1958م.

كما نعثر، إلى ذلك، على مجهود كبير ذي بعدين، نهض به مشكورا الاستاذ شارل بلا، وهو يتمثل في عملين :

الأول : جمع لديوان أبي عامر الشعري وطبعه ونشره، وذلك سنة : 1963م.

الثاني : إنجاز لدراسة مستفيضة عن صاحب الديوان يتخللها حديث عن بعض أفراد أسرته القرطبية، وذلك في كتاب بعنوان «ابن شهيد الأندلسي : حياته وآثاره» والكتاب في الأصل محاضرات ألقيت على طلبة جامعة الأردن خلال الموسم الجامعي 1964 ــ 1965م.

وهناك دراسة مفيدة عن هذه الشخصية الأندلسية ذاتها للعلامة الدكتور إحسان عباس توجد ضمن مؤلفه «تاريخ الأدب الأندلسي ــ عصر سيادة قرطبة» المطبوع بالقاهرة سنة : 1958م.

كما نلفي من بين المهتمين بتراث بني شهيد القرطبيين الأستاذ بطرس البستاني الذي اضطلع بإخراج رائعة أبي عامر الحفيد الخيالية «رسالة التوابع والزوابع أو شجرة الفكاهة» مصدرا إياها بدراسة عن صاحبها، معلقا عليها، شارحا غوامضها، وقد طبع الكتاب بدار صادر سنة : 1967 م.

وثمة دراستان أخريان عن قصة أبي عامر العجائبية «التوابع والزوابع» الأولى : أنجزها د. مصطفى الشكعة وضمنها كتابه «الأدب الأندلسي : موضوعاته وفنونه» الصادر ببيروت سنة 1973م. والثانية : للدكتور مصطفى السيوفي والتي نعثر عليها في غضون كتابه «ملامح التجديد في النثر الأندلسي» المطبوع ببيروت سنة : 1985م.

إلى جانب هذه الدراسات هنالك بحوث ذات طابع أكاديمي حول أبي عامر ابن شهيد وآثاره الأدبية، نذكر منها :

أولا : ديوان ابن شهيد الأندلسي : جمع وتحقيق ودراسة للدكتور يعقوب زكي، المطبوع بالقاهرة سنة : 1967م.

ثانيا : رسالة هيأها الدكتور حازم عبد الله خضر بعنوان «ابن شهيد الأندلسي : حياته وأدبه» والمطبوعة بالعراق سنة : 1984م.

ثالثا : بحث متواضع كنت تقدمت به لنيل د.د.ع منذ بضع سنين بآداب الرباط بعنوان : «حركة النقد الأدبي في قرطبة عصري الحجابة والفتنة، أبو عامر ابن شهيد الحفيد أنموذجا».

وإلى جانب هذه الأعمال هنالك مجموعة من المقالات تخص آل شهيد وتراثهم، تتوزعها بعض المجلات والحوليات نذكر من بينها :

أولا : مقالة نشرها صديقنا المستعرب الاسباني José LAZARO ضمن مجلة القنطرة المجلد : 6 العدد 2/1 السنة 1986م، بعنوان «من مؤلفات ابن شهيد» يذكر فيها أنه عثر على مخطوطة لكتاب غير معروف لأبي عامر الحفيد بعنوان : التهذيب لمحكم الترتيب لما نشره الشيخ أبو بكر الزبيدي في كلا وضعيه في لحن العامة بالأندلس، وقد عثر على المخطوطة بمكتبة دبلن تحت رقم : 5186.

ثانيا : مقالة للدكتور عبد السلام الهراس، يوازن فيها بين رسالة ابن شهيد آنفة الذكر ورسالة الغفران، وذلك ضمن العدد التاسع والعشرين[29] من مجلة المناهل.

ثالثا : مقالة للدكتور محمد عبد المنعم خفاجي ضمن مجلة الهلال عدد يونيو 1983م. وهي بعنوان «التوابع والزوابع، لابن شهيد الأندلسي».

رابعا : مقالة للدكتور سعد شلبي بعنوان «الطبيعة في مطالع القصائد» يقصد مطالع قصائد أبي عامر الحفيد، وقد صدرت ضمن مجلة الشعر، السنة السادسة، العدد : 21 عام 1981م.

وهناك، إلى ما تقدم، دراسات أخرى لا تقارب موضوع هذا العرض إلا على

خجل واستحياء، آثرنا أن نضرب عنها صفحا، معتذرين عما نكون قد أغفلناه من دراسات قيمة لم نتمكن من الاطلاع عليها.

ثالثا : أخطاء في التأريخ والترجمة لآل شهيد :

الواقع أننا لسنا أول من تنبه لما يعتري بعض الدراسات المعاصرة من هنات، والتي رام أصحابها التعريف بآل شهيد والكشف عن بعض آثارهم الفكرية والادبية، فقد سبقنا إلى ذلك العلامة د. إحسان عباس، وذلك في مقالة قيمة تحمل عنوان «ابن شهيد وشارل بلا»[11] والتي يستدرك فيها على الأستاذ «بلا» ويصحح بعض أخطائه المتعلقة بمعلومات حول ابن شهيد الحفيد والافادة من مصادر ترجمته.

وحين أتيح لي أن أشتغل بأبي عامر ناقدا أديبا، وألابس مصادر ترجمته وترجمة أفراد عائلته بعض الملابسة، وأقلب أثناءها وتضاعيفها، وأوازن بين ما في بعضها من حقائق ومعلومات حول بني شهيد القرطبيين عامة، وأبي عامر الحفيد خاصة، وما اشتملت عليه من ذلك بعض الدراسات المومأ إليها آنفا، تملكني قسط غير يسير من الدهشة والاستغراب، لما يتخلل تلك الدراسات من أخطاء ويتثلمها من هنات، يعود بعضها إلى سلسلة نسب آل شهيد، والبعض الآخر يرجع إلى عزو النصوص الابداعية إلى صاحبها.

وقد أمكنني تسجيل طائفة من الملحوظات وتدوين قدر لا بأس به من الاستدراكات بخصوص ذلك، سأحاول سوقها فيما يلي :

ـــ ففيما يخص سلسلة أجيال أسرة بني شهيد نلحظ أنها تعرضت لبعض الاضافات من قبل بعض هؤلاء الدارسين، فقد أقحم بعضهم اسم «مروان» بين أبي مروان عبد الملك ابن شهيد ووالده أبي عامر ذي الوزارتين، من بينهم الأستاذ بطرس البستاني محقق «رسالة التوابع والزوابع»[12] والدكتور حازم عبد الله خضر صاحب كتاب «ابن شهيد : حياته وأدبه»[13] والدكتور أحمد هيكل

---

(11) تنظر مجلة الأبحاث، العدد 4/3، السنة 1966م، ص : 395 ــ 405.

(12) تنظر مقدمة الكتاب، ص : 7.

(13) تنظر ص : 16 ــ 17.

صاحب كتاب «الأدب الأندلسي من الفتح حتى سقوط الخلافة»[14] والدكتور مصطفى السيوفي صاحب كتاب «ملامح التجديد في النثر الأندلسي خلال القرن الخامس الهجري»[15].

ويبدو لي أن إضافة مروان إلى سلسلة أجيال بني شهيد القرطبيين مرده بالأساس إلى وجود ترجمتين متقاربتين في القسم الثاني من صلة ابن بشكوال المتوفى سنة 578هـ.

إحداهما : تتعلق ب «عبد الملك بن مروان بن أحمد بن شهيد من أهل قرطبة يكنى أبا الحسن» وهو غير والد أبي عامر، ومن أسرة شهيدية غير أسرته[16].

وثانيتهما : وتخص «عبد الملك بن أحمد بن عبد الملك بن شهيد من أهل قرطبة يكنى أبا مروان» وهذا هو والد أبي عامر الحفيد[17].

وهناك من الدارسين من يخلط بين أبي عامر ابن شهيد الحفيد وجده أبي عامر ذي الوزارتين، من بينهم محقق كتاب «المحمدون من الشعراء» رياض عبد الحميد مراد، الذي يجعل سنة وفاة ذي الوزارتين عام 426هـ وهذه في الواقع سنة وفاة حفيده الذي يحمل الاسم واللقب نفسيهما[18].

وإذا كان بعض الباحثين قد خلطوا بين أبي عامر الحفيد وجده، فإن ثمة آخرين خلطوا بين عبد الملك ابن شهيد وأبيه ذي الوزارتين، من بينهم محققا كتاب «خريدة العصر وجريدة القصر» للعماد الأصفهاني، وهما عمر الدسوقي وعلي عبد العظيم، حيث نجدهما يقرران أن والد أبي عامر «عبد الملك بن شهيد أول من تلقب بذي الوزارتين في عهد الناصر»[19].

ولم يسلم الأستاذ أنخيل بلنثيا ANGEL PALENCIA من هذا الوهم، حين اعتقد أنه يتحدث عن أبي عامر الحفيد وهو يتكلم ــ في الحقيقة ــ عن أبيه

(14) تنظر ص : 394 هامش : 2.

(15) تنظر ص : 67.

(16) تنظر الصلة رقم 763، ص : 257.

(17) تنظر الصلة رقم : 711، ص : 355.

(18) ينظر ص : 462، هامش : (1).

(19) ينظر القسم 4 ج 2، ص : 635 هامش : (1).

عبد الملك، إذ يقول «أما أبو عامر بن شهيد فكان تلميذ القاسم بن أصبغ ووهب ابن مسرة وصديقا للمنصور بن أبي عامر، وقد كتب تاريخا كبيرا في أكثر من مائة جزء» فهذه المعلومات تنسحب على عبد الملك بن شهيد وليس على ابنه أبي عامر !

وإذا كان الاستاذ شارل بلا قد اعتقد أن كتاب «حانوت عطار» لأبي عامر ابن شهيد مؤلف مجهول[21] فإن الدكتور حازم عبد الله خضر لم يسلم من هذا الوهم، حيث نجده يعلن بأن حانوت عطار «لم يصل إلينا منه سوى الاسم»[22] ذلك أن نقولا واقتباسات متعددة تخلفت إلينا عنْه، احتفظت لنا بها بعض المظان كجذوة المقتبس للحميدي، والمختار من شعر شعراء الأندلس لابن الصيرفي، والمغرب لابن سعيد...

فقد صرح الحميدي ــ مثلا ــ بنقله عن الكتاب المذكور في عدة مواطن من مؤلفه «جذوة المقتبس» نجتزىء منها بذكر ما يلي :

1) حين ترجم لأبي جعفر بن داود، إذ قال «ذكره أبو عامر الشهيدي في كتاب حانوت عطار[23]... إلخ.

2) حين ترجم لأبي المخشي الشاعر الضرير، حيث قال «وأنشد له أبو عامر ابن شهيد فيما استحسن من شعره في كتاب «حانوت عطار» ثم ينقل رأي ابن شهيد النقدي في شعر أبي المخشي بنصه وهو : «وأما أبو المخشي فإنه قديم الحوك والصنعة، عربي الدار والنشأة، وإنما تردد على الأندلس غريبا طارئا، وهو من فحول الشعراء المتقدمين»[24].

وأعلن الصيرفي عن نقله من «حانوت عطار» في كتابه الموسوم ب «المختار من شعر شعراء الأندلس» وذلك حين سوقه لنص الرسالة التي أنشئت عند الظفر

---

(20) تاريخ الفكر الأندلسي، ص : 207.
(21) ينظر «ابن شهيد الأندلسي حياته وآثاره» ص :
(22) ينظر «ابن شهيد الأندلسي حياته وأدبه» ص : 68.
(23) الجذوة رقم : 930، ص : 394.
(24) نفسه رقم 953، ص : 401 ــ 402.

بعبد الله بن أبي عامر وقتله، حيث مهد للاقتباس بقوله «ذكر أبو عامر ابن شهيد في حانوت عطار...»[25] الخ.

وهكذا يبدو من خلال ما تقدم أن أيا من الأستاذين لم ير ما في هذين المصنفين من نقول عن «حانوت عطار» وأن حكمهما لا يثبت أمام النقد ولا ينهض على أساس علمي سليم.

أما عن ديوان أبي عامر ابن شهيد وجمعه، فالمسألة تستحق منا وقفة تأمل وتمحيص ومراجعة، وهو ما نطمح إلى تحقيقه فيما يلي :

1 ـــ من المعلوم أن أبا عامر الحفيد لم يعن بجمع شعره في حياته، كما أن أحدا من الأندلسيين لم يهتم بذلك سواء في عصره أو بعده، وقد ظل شعر الرجل ـــ شأنه شأن شعر عدد كبير من شعراء ذلك الصقع من الغرب الاسلامي، تتوزعه المجموعات الكبرى كالذخيرة، والنفح، واليتيمة، وبعض المصادر الأخرى كالجذوة وإعتاب الكتاب، والتي لا نقع فيها على أي إشارة تدل على ديوان له مجموع، الشيء الذي يحمل على الاعتقاد بأن شعر الرجل لم يجمع إلا في مرحلة متأخرة، وذلك بعناية المستشرق الفرنسي «شارل بلا» أولا، ثم بعناية د. يعقوب زكي[26] بعد ذلك.

فنحن إزاء ديوان مصنوع، ولسنا أمام ديوان موضوع، أي أننا إزاء ما انتهى إلينا من شعر الرجل، وليس أمام ما كتب وأبدع، مما يجعل إمكانية العثور على مزيد من شعره أمرا واردا.

وإذا كان الدكتور إحسان عباس قد وصف الجمع الذي اضطلع به الأستاذ «بلا» للديوان بأنه «جمع سريع، لم يهتم فيه بالاستقصاء»[27] فإننا لا نملك سوى

(25) المختار، ص : 38.

(26) هو المستشرق جيمس ديكي الذي غير اسمه بيعقوب زكي بعد إسلامه وكنا أخطأنا حين اعتقدنا أنهما شخصيتان مختلفتان، نقل الثاني منهما عن الأول (من الانجليزية إلى العربية) المقدمة التي تتصدر الديوان.
ومما يبعث على الاستغراب أن الاستاذ «ديكي» لا يشير إلى عمل «شارل بلا» على الرغم من ريادته في جمع ديوان أبي عامر، كما أنه لم يلمح إلى أصل المقدمة الدراسية التي مهد بها لشعر الرجل، الشيء الذي أوقعنا في ذلك الوهم.

(27) المقالة السابقة، ص : 405.

أن نقرر بأن هذه الملحوظة تنسحب على العملين جميعا، سواء الذي نهض به شارل بلا أو الذي قام به «يعقوب زكي» ذلك أنه قد أمكننا العثور في تضاعيف بعض المظان على طائفة صالحة من أشعار ابن شهيد لا وجود لها في المجموعين.

لقد عثرنا لابن شهيد الحفيد على سبعة عشر بيتا من الشعر في كتاب «إعتاب الكتاب» لابن الأبار، كما عثرنا على بيتين آخرين له في كتاب «المختار من شعر شعراء الأندلس» لابن الصيرفي، لم نقع عليهما في الديوانين.

وبالنظر إلى ببليوغرافية المصادر والمراجع التي أعتمدها كل من «بلا» و«يعقوب زكي» نتأكد من أن أيا من الرجلين لم يعد إلى الكتابين السابقين، مما فوت عليهما العثور على هذه الأبيات الناقصة في المجموعين.

أما الأبيات التي وجدناها في «إعتاب الكتاب» فتسعة منها تقع في أثناء الدالية التي يستعطف بها ابن شهيد المعتلي الحمودي ويمدحه، والتي أولها :

قـريب بمحتـل الهوان بعيـد يجود بشكوى حزنه فيجيد[28]

ويقول في الأبيات التي وقعنا عليها :

1 ــ إلى المعتلي عاليت همي طالبا لكرته إن الكريم يعود
2 ــ همام أراه جوده سبل العلا وعلمه الإحسان كيف يسود
3 ــ نفى الذم عنه أن طي بروده عفاف على سن الشباب وجود
4 ــ تؤدى إلينا أنه سبط أحمد مخايل فيه للهدي وشهود
5 ــ حنانيك إن الماء قد بلغ الزبى وألحت رزايا ما لهن عديد
6 ــ ظمئت إلى صافي الهواء وطلقه فهل لي يوما في رضاك ورود
7 ــ ولي حرمة حاشا لمثلك أن يرى مضيعا لها وهو الغداة شهيد
8 ــ فلا يعر من رحماكم من عليكم مطارف مما حاكه وبرود
9 ــ جواهر شعر شاكه المجد درها كما شاكلت جيد الفتاة عقود[29]

وأما الأبيات الثمانيةالأخرى التي عثرنا عليها في المصدر نفسه، فهي تقع في

(28) ينظر الديوان (بلا قص : 15 ص : 41) و(زكي قص : 18 ص : 99).
(29) إعتاب الكتاب، ص : 203 ــ 204.

عضون قصيدته القافية التي يشكر فيها الخليفة الحمودي آنف الذكر، ويهنئه بفتح، وهي :

تيممته والسعد حولك جحفل
وقارعته والنصر دونك خندق
أدرت رحى الحرب الزبون بساحه
وغالبته والجو بالبيض يعبق
فلمّا حوت كفاك رمة أمره
وشد بكف الحصر منه المخنق
وأسقيته من حمة الماء صافيا
إذا ذاقه من ذاقه يتمطق
وكم لك مثلي مسترق مكارم بعفوي من رق المنية يعتق
كشفت سماء المجد عنك فلم أجد سوى كرم من طيب خيمك ينطق
وردت رياض العفو منك فجادني بأرجائها من مزن نعماك مغدق
فإن أنا لم أشكرك أبيض معرقا
فلا هزني للمجد أبيض معرق[30]

وأما البيتان اللذان وقعنا عليهما في كتاب «المختار من شعر شعراء الأندلس» آنف الذكر فنسوقهما فيما يلي، يقول في الأول وقد ورد يتيما في المصدر المذكور :

لرمت فينا بالسماك ضحى وأبحت لبدك صهوة الردف[31]

وأما الثاني فقد ساقه في غضون قصيدته القافية السابقة وهو قوله :

فيا أيها الباغي المعد أمامه هو الموت فاعلم أنه سوف يلحق[32]

وثمة أبيات أخرى عزاها جامعا الديوان إلى أبي عامر ابن شهيد الحفيد جاءت

---

(30) إعتاب الكتاب، ص : 203 ــ 204.
(31) المختار، ص : 64.
(32) نفسه، ص : 64.

ردّاً على أبيات للوزير ابن الجزيري[33] يقول فيها :

قل للوزير الذي بانت فضائله
وقام فينا مقام الغيث نائله

إذ بان فضل مساعيه وهمته
بيّن لنا شرح معنى سال سائله

أواخر الورد إن تجنيه ملتقطا
أزكى وأعطر نشرا أم أوائله[34]

فيجيبه ابن شهيد :

يا سيدا أرجت طيبا شمائله
وشاكهت شعره حسنا رسائله

وسائلا لي عما ليس يجهله
ولا الذي كلف التفصيل جاهله

الورد عهدا ونشرا صنو عهدك لا
تنسي أواخره طيبا أوائله[35]

(الأبيات...)

نعتقد أن هذه الأبيات المنسوبة إلى أبي عامر ابن شهيد ليست له، وإنما هي لوالده أبي مروان ابن شهيد، وذلك استنادا على معطيين.

الأول : ظني تعززه بعض القرائن : وهو ما سنختزل مناقشته في النقط الآتية :

1 ـــ إن مقتل ابن الجزيري حدث سنة 394هـ، بعد أن قضى زهاء سنة في سجنه، فالمفروض أن تكون المقطعة قيلت أيام كان وزيراً في حكومة المنصور ابن أبي عامر.

---

(33) قتل في مطبق الزاهرة بإيعاز من عبد الملك المظفر ابن أبي عامر، سنة : 394هـ.

(34) تنظر الأبيات كاملة في الذخيرة 1/1، ص : 218، وتنظر مقدمة الديوان (تحقيق يعقوب زكي، ص : 15/14).

(35) تنظر الأبيات كاملة في الديوان (بلا قص : 51 ص : 121) و(زكي قص : 56 ص : 146).

2 ــ إن أبا عامر ابن شهيد ولد سنة 382هـ، مما يجعلنا نستبعد إمكانية نظمه للمقطعة، المعارضة لنص ابن الجزيري، في سن مبكرة جدا (دون العاشرة).

3 ــ إن الخطاب في الأبيات موجه لوزير بانت فضائله وماثلت شعره رسائله جودة وإتقانا وانتشارا، وهذا ينسحب في تلك المرحلة على والد أبي عامر الوزير.

4 ــ لم تذكر المؤلفات التي ترجمت لأبي عامر الحفيد أنه تولى الوزارة على عهد العامرين، كما لم يذكر هو ذلك في ترجمته الذاتية التي تخلفت إلينا بعض فصولها.

5 ــ إن مقارنة أبيات هذه المقطعة بمقطعات وقصائد أخرى لعبد الملك ابن شهيد، يوضح مدى المشاكهة في المنحى الشعري والسمات الفنية بين النموذجين.

ثانيا : معطى وثقي نصي ويبدو أوضح ما يكون في عثورنا على النص الشعري آنف الذكر معزوا لصاحبه الوزير عبد الملك ابن شهيد في كتاب «البديع في وصف الربيع» لأبي الوليد الحميري الذي يقول ممهدا لابيات ابن الجزيري السابقة «وكتب أيضا أبو مروان ابن الجزيري إلى الوزير أبي مروان عبد الملك ابن شهيد في أخريات أيام الورد بأبيات أنيقة الصفات...»[36] وبعد سوقه للأبيات نلفيه يعلق عليها بقوله «وبلغني أن الوزير ابن شهيد (يقصد عبد الملك) جاوبه بأبيات لم تقع إليّ ولا وردت علي»[37].

بناء على ما تقدم يتضح أن الأبيات لم توجه إلى أبي عامر الحفيد بل إلى والده الوزير عبد الملك، كما أن الأبيات التي لم ترد على الحميري، وذكرها غيره جوابا على أبيات ابن الجزيري هي لوالده، وهو ما يستفاد من عبارتي أبي الوليد الحميري الصريحتين.

وبعد، فهذه مساهمة في سبيل تصحيح بعض الهنات التي وجدتها فيما كتب بعض الدارسين حول هذه الأسرة القرطبية، ولا شك أن أخطاء من هذا القبيل لا تزال ثاوية في بعض الدراسات التي عني فيها أصحابها بهذه الأسرة أو سواها من الأسر الأندلسية، فعسى أن يتداركها الباحثون وينبهوا عليها كما كان أجدادنا يفعلون...

(36) البديع في وصف الربيع : 94.
(37) نفسه : 95.

UNIVERSIDAD ABDELMALEK ES-SAADI
Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Tetuán

Publicaciones de la Facultad
Coloquios
N° 4

EL LEGADO MARROQUI Y ANDALUSI

LA DOCUMENTACION Y LA LECTURA

19-20-21 Abril 1991

SOMMAIRE

LE MANUSCRIT Ar. 1483 DE L'ESCURIAL ET LA POLEMIQUE CONTRE ĠAZĀLĪ DANS AL-ANDALUS[*]

Dominique URVOY
Université de Toulouse
France

«Une science qui hésite à oublier ses fondateurs est perdue». Cette formule, empruntée au logicien et mathématicien anglais A.-N. Whitehead (1861 - 1947), a été mise en exergue au recueil de ses études théoriques par le grand sociologue américain R.-K. Merton[1]. Elle vaut pour l'ensemble des sciences, y compris pour l'orientalisme. Ce n'est, en effet, diminuer en aucune manière le mérite de nos prédécesseurs que de constater que la recherche dépend trop souvent de la date de découverte de tel texte qui fournit telle interprétation des faits : le texte le plus anciennement mis au jour jouira d'une autorité d'autant plus grande qu'il aura été répété mainte et mainte fois. Non seulement la découverte, plus récente, de textes contradictoires ne suffit pas à l'invalider, mais elle ne permet même pas toujours d'instaurer le doute à son sujet. La proposition de méthodes permettant de mettre en perspective les documents se heurte systématiquement à la prévention psychologique **en faveur** du texte, quel qu'il soit[2]. Tout se passe, dans notre discipline, comme si l'esprit de **taqlīd,** que nous diagnostiquons volontiers chez les gens du passé, objet de notre investigation, déteignait sur nous.

Mise au jour par M. Asin Palacios dans un article de 1909, et publiée en 1916, l'introduction historique qu'Ibn Ṭumlūs d'Alcira (v. 560/1164 - 620/1223) donne à son «Traité de Logique»[3] est un de ces textes qui ont obtenu force de dogme et qui sont encore actuellement repris tels quels[4]. Faisant un tableau

(*) Communication présentée à la troisième rencontre **Al-turāṯ al-maġribī wa-l-andalusī : al-qirā'a wa-l-tawṯīq,** Tétouan, 13 - 15 déc. 1990.

(1) **Social Theory and social Structure** (2° éd., Glencoe, 1957 ; trad. fr., Paris, 2ᵉ éd., 1965).

(2) Cf. D. urvoy : **Le monde des ulémas andalous du V/XIᵉ au VII/XIIIᵉ siècle - Etude sociologique** (Genève, 1978, 203) ; «Quantification des mouvements intellectuels et religieux dans l'Islam» (**Etudes Arabes, Analyses - Théorie,** 1979-2/3, 226-235) ; «Question de méthode» (**Arabica,** XXIX-1, 1982, 93 - 95).

(3) M. Asin Palacios : «La logique de Ibn Ṭumlūs d'Alcira» (**Revue Tunisienne,** 1909 ; rééd. in **Obras escogidas,** II - III, Madrid, 1948, 155 - 162). **Introduccion al arte de la logica por Abentomlus de Alcira,** Madrid, 1916.

(4) Par ex. V. Lagardère : «A propos d'un chapitre du **Nafḫ wal-taswiya** attribué à Ġazālī» (**Studia Islamica,** LX, 1984, 121-123).

- crédible dans l'ensemble - des résistances des **fuqahā'** andalous à l'introduction successive dans leur pays des ouvrages de **ḥadīṯ, d'uṣūl al-fiqh** et **d'uṣūl al-Dīn,** Ibn Ṭumlūs attribue les difficultés rencontrées dans la diffusion des œuvres de Ġazālī à ces seules résistances.

En fait son argumentation est partisane, car il veut à la fois stigmatiser l'aveuglement doctrinal des hommes de religion et se préparer une ouverture (pour faire admettre la discipline de la logique) en disant qu'ils ont, par le passé, été contraints déjà à admettre ce qu'ils avaient d'abord récusé. La démarche des ulémas aurait ainsi été une sorte de dialectique en trois fois deux temps :

1. a) D'abord intérêt pour les seules questions ponctuelles **(masā'il).**

b) Sous l'inspiration de Baqī b. Maḫlad, et sous la contrainte de l'émir Muḥammad Ier (régnant de 238/852 à 273/886), ouverture au **ḥadīṯ** et aux doctrines que les docteurs orientaux ont fondées sur lui **(wa mā naqala ʿan al-ā'imma).**

2. a) Hostilité aux **uṣūl al-Dīn.**

b) Assimilation partielle de celles-ci (**ṯumma anasū ayḍan bi haḏā-l-maḏhab),** une poche de résistance (**ist'nkār** = haine) subsistant chez les spécialistes des formulaires **arbāb al-masā'il aʿnī ahl al-furūʿ).**

3. a) Cette résistance se renforce quand les œuvres de Ġazālī introduisent avec elles des éléments nouveaux, notamment soufis **min masā'il al-ṣūfiyya wa ġayrihim min sā'ir al-ṭawā'if**[5].

b) Cette résistance ne cède qu'à la suite d'un changement de régime politique et devant la pression du pouvoir almohade auquel l'auteur fait acte d'allégeance doctrinale.

Cette argumentation suppose que l'hostilité andalouse envers Ġazālī n'est que le fait des attardés, qui ne «connaissent pas ce que (ses livres) contiennent» **(wa hum lā yaʿrifūna mā fihā)**[6], et elle réduit son efficacité au fait d'avoir circonvenu le souverain (almoravide) pour obtenir la suppression de ces ouvrages. J'ai examiné ailleurs les deux inquisitions successives (500/1100 et 538/1143) concernant l'œuvre de Ġazālī, les éclairant par la prise en considération des divers types de public qu'elle semble avoir touché, et distinguant une forme de syncrétisme inadmissible **comme tel** par le pouvoir almoravide qui avait pris en charge la défense de l'Islam en Espagne[7].

Je voudrais compléter, cette analyse faite de l'extérieur par l'examen de l'intérieur d'un texte émanant non des milieux politiques, mais d'un homme

(5) **Introduccion...**, texte ar. p. 11.

(6) P. 12.

(7) D. Urvoy : **Le monde des ulémas andalous...**, 129-131, et **Pensers d'al-Andalus. La vie intellectuelle à Cordoue et Séville au temps des empires berbères (fin XIᵉ siècle - début XIIIᵉ siècle)** (Toulouse, 1990, 167-175), qui traite également du problème - qui ne nous concerne pas ici - du caractère indû du rapprochement entre Ibn Tūmart et Ġazālī.

de religion parlant en son propre nom. Le P. Luciano Rubio avait déjà, en 1956, attiré l'attention sur deux auteurs : le célèbre al-Ṭurṭūšī, contemporain et rival à plus d'un titre de Ġazālī, et le Grenadin Ibn H̲alṣūn (VIIIe/XIVe s.) dont il transcrivait un texte significatif[8]. Il signalait simplement l'existence d'un autre auteur, intermédiaire entre ces deux-là du point de vue chronologique : Muḥammad b. H̲alaf d'Elvira, qui est celui qui va nous occuper ici. Mais il convient de signaler auparavant que si al-Ṭurṭūšī a fait au moins dans trois de ses œuvres des allusions critiques à Ġazālī, cet andalou était fixé à Alexandrie et n'exerçait qu'une influence indirecte dans son pays natal. La première réfutation en règle est rédigée, à l'occasion de la condamnation de 500/1106, par le cadi Ibn Ḥamdīn de Cordoue (439/1047 - 508/1114). Celui-ci est noté par Ibn Baškuwāl comme une autorité reconnue en **uṣūl al-fiqh**[9], mais son **radd** est malheureusement perdu.

Le suivant de près, le recueil intitulé **Al-nukat wa-l-amālī fī-l naqḍ ʿalā-l-Ġazālī** (Histoires et textes concernant la destruction de Ġazālī) nous a été conservé dans le manuscrit 1483 de l'Escurial. L'ouvrage, de cent cinquante folios, est mutilé du début et de la fin, et le titre a été retrouvé par H. Derembourg[10] d'après le nom de l'auteur, rappelé au f° 57 v. : Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. H̲alaf b. Mūsā al-Anṣārī al-Ilbīrī (457/1064-5 - 537/1142-3). Celui-ci fait l'objet d'une biographie dans la **Takmila** d'Ibn al-Abbār[11] qui l'appelle expressément **al-Mutakallim.** Son œuvre englobe tous les stades de l'activité religieuse d'al-Andalus décomposés par Ibn Ṭumlūs, et unit ce que ce dernier opposait : - fidélité à la stricte tradition mâlikite, avec la composition d'une explication des obscurités du **Muwaṭṭa'** de Mālik ; - assimilation du **ḥadīṯ** avec un travail du même genre pour le **Ṣaḥīḥ** de Buh̲ārī ; - pratique des **uṣūl al-fiqh** et surtout des **uṣūl al-Dīn** selon l'école ašʿarite ; - ouverture enfin à la mystique avec un résumé de la **Riʿāya** de Muḥāsibī.

Le ms. ar. 1483 est d'un maniement difficile, bien que l'écriture - maghrébine - soit assez belle la plupart du temps. Le papier est souvent abimé (quelques trous et des mouillures), l'encre parfois effacée, et surtout la reliure a été faite de façon anarchique : les fos 1 à 15 sont dans le bon ordre, mais ils contiennent la fin du texte. Les autres fos sont rangés en gros dans l'ordre inverse (on voit ainsi nettement, par ex., que 100 r. fait suite à 101 v.) mais pas toujours feuillet par feuillet (p. ex., il semble qu'il faut lire dans l'ordre : 131 r. 131 v. 129 r. 129 v. 130 r. 130 v. 128 r.... 100 r. 100 v. 98 r. 98 v. 99 r. 99 v. 97 r.... 41 v. 40 v. 40 r.... 24 v. 24 r. 22 r. 22 v. 23 r. 23 v. 21 v. 21 r.... 19 v. 19 r....).

(8) L. Rubio O.S.A. : «Juicios de algunos musulmanes españoles sobre las doctrina de Algazel» (La Ciudad de Dios, CLXIX, enero-marzo 1956, 90-111).

(9) **K. al-Ṣila...** (éd. Codera, Madrid, 1883, n° 1138).

(10) **Les manuscrits arabes de l'Escurial décrits d'après les notes de H. Dérembourg,** revues et mises à jour par E. Lévi-Provençal, t. III : théologie géographie, histoire (Paris, 1928, 99). Dérembourg situe la présente copie vers les XIV-XVe siècles, soit trois siècles environ après la composition de l'ouvrage, et vers la même époque que la compilation d'Ibn H̲alṣūn indiquée plus haut.

(11) Ed. F. Codera, Madrid, 1887-1889, n° 607.

L'ensemble de l'ouvrage est une compilation d'interprétations données à des dits du Prophète **(ma^cnā qawl al-nabī)**, soit que ces dits soient donnés tels quels, soit qu'ils soient présentés comme des réponses à diverses situations : paroles de l'ange Gabriel ; questions posées par un proche ; résultats d'une anecdote ; etc.

Du f° 150 jusqu'au milieu de 140 r., l'auteur donne une série d'environ cent trente **nukat** assez brèves, avec très peu de commentaire, ou en réduisant celui-ci à un renvoi. Chacune est introduite seulement par la formule **nuktat uḫrā** (parfois : **nuktat uḫrā min al-ḫabar)**. Au milieu de 140 r. commence une série de cent vingt trois commentaires plus développés, et surtout numérotés : **al-kalām fī-l-nuktat al-ūlā...** (à partir de la seconde est ajouté : **min al-aṣl,** parfois - n^os 41, 43, 47 - : **min al-ḫabar min al-aṣl)**. Quatre «histoires» placées - par hasard ? - à des chiffres ronds (n^os 20, 30, 40, 50) sont qualifiées de façon laudative : **al-nuktat al-mūfiyya.** Ces «discours» sont de longueur très variable, allant de quelques lignes pour certains jusqu'a trente-deux feuillets pour le plus long (n° 51, f^os 95 v. - 63 v., que l'auteur doit diviser en de nombreux **fiṣal)**.

Le premier (140 r. - 136 r.) se présente d'emblée comme une défense du **Kalām** selon les «gens de la **Sunna**». Il invoque les autorités **(ā'imma)**, soit collectivement, soit nommément :

- **Al-šayḫ** Abū-l-Ḥasan (al-Aš^carī ; 260/873-4 - 324/935-6) : «chef de l'école» **(šayḫ al-maḏhab)** à laquelle se rattache l'auteur de la compilation. S'il n'est pas cité le tout premier, son autorité est invoquée neuf fois.

- «Le cadi» Abū Bakr (al-Bāqillānī ; m. 403/1013), cité six fois ; le plus souvent appelé **al-qāḍī** tout court, sans doute parce qu'il était mâlikite. L'auteur se réfère à son **Tamhīd** «et aux autres de ses compositions».

- «L'imām «Abū-l-Ma^cālī (al-Ǧuwaynī ; 419/1028 - 478/1085) n'est cité qu'une fois dans cette section portant sur l'aspect général du kalâm, mais il sera cité de nombreuses fois par la suite, sur des questions de détail. L'auteur nomme son **Šāmil** et «son **talḫīṣ**» ; ce terme ne semble pas devoir désigner le **K. al-Iršād,** qui est bien un **compendium** mais qui est connu sous son nom en Andalus, et devrait plutôt renvoyer au **K. al-Luma^c**(12).

Par ailleurs, «**al-šayḫ** Abū-l-^cAbbās al-Qalānisī» (fin III/IX^e - début IV/X^e s.) et ^cAbd Allāh b. Kullāb (début III/IX^e s.) sont cités respectivement une et deux fois. Ces deux auteurs ne sont pas proprement aš^carites mais sont classés par M. Allard comme responsables d'«essais de doctrines intermédiaires» avec le Mu^ctazilisme(13). En effet, le problème qui sous-tend toute cette

(12) Edité, notamment d'après le ms. 1606 de l'Escurial, par M. Allard dans ses **Textes apologétiques de Ǧuwaynī** (Beyrouth, 1968, 99-171).

(13) M. Allard : **Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš^carī et de ses premiers grands disciples** (Beyrouth, 1965, 135-139 et 146-153). Il est à remarquer que Allard a classé dans la même catégorie Muḥāsibī **(ibid.**, 139-145) dont nous avons vu qu'al-Ilbīrī a commenté une œuvre.

première «histoire» est celui de la nature de la parole de Dieu. L'auteur y reprend l'ancienne discussion contre les Muᶜtazilites qui affirmaient qu'elle est créée, et qui avaient tendance à la réduire à des sons (**ṣawt**), thèse à laquelle s'était fortement opposé Ibn Kullāb. Il cite expressément «les Muᶜtazila» à trois reprises et précise même (f° 139 v.) que tous ont récusé l'idée de **kalām al-nafs** (parole spirituelle), «excepté Ibn al-Ǧubbā'ī (sic)», sans que rien ne permette de préciser s'il s'agit d'Abū ᶜAlī ou d'Abū Hāšim(14). Il indique par contre qu'il a développé ses analyses à ce sujet «dans (son) grand traité appelé **Al-Bayān fī-l-Kalām ᶜalā-l-Qur'ān**», ouvrage qui n'est pas connu par ailleurs.

La réflexion générale sur le Kalâm va jusqu'à la fin de la **nukta** 4 (f° 133 r.) Par la suite on passe aux conditions de la Révélation (**šurūṭ al-risāla**) puis aux divers problèmes particuliers de la théologie. La méthode est toujours la même : texte du **ḥadīṯ** ; commentaire dans le sens des **ahl al-Sunna**, éventuellement renforcé par des références aux autorités ašᶜarites. Voici, à titre d'exemple, l'analyse du début de la **nukta** 101 (f^{os} 2 v. - 6 v.) :

Ḥadīṯ, transmis par ᶜAbd Allah b. ᶜUmar : la vergogne vient de la foi ; la foi est la connaissance de Dieu.

Commentaire :

a) méthode : il faut chercher la vérité dans la foi autant linguistiquement que théologiquement. D'abord revenir au **ḥadīṯ** pour voir «son but, son sens, ce qu'on y voulait et sa signification», ainsi que «ce qu'en pensent nos imâms».

b) remarque : le **ḥadīṯ** confirme l'accord des imâms. D'une façon générale, «on trouve dans la **šarīᶜa** cette confirmation particulière et soutenue de la science». On aboutit ainsi une assurance, à savoir que Dieu est unique et n'a pas d'associé. On cherche ensuite des preuves dans la langue, dans la **šarīᶜa** et dans les sciences. Chaque homme de religion peut alors avoir son propre point de vue.

c) Sujet de la nukta : analyse de la foi. Tous pensent que la foi peut augmenter ou diminuer, sauf Mālik qui estime qu'elle peut augmenter, mais non diminuer. Pour Abū Ḥanīfa, la foi est la connaissance par le cœur et l'affirmation par la langue. Beaucoup d'imâms l'ont suivi. Les **Mutakallimūn** pensent que la foi consiste à croire dans son cœur en Dieu et en Son Prophète.

Analyse de l'attitude des non-croyants : la foi n'est pas perceptible à l'œil mais est reconnue chez quelqu'un à ses faits, gestes et paroles. L'infidèle ne doit pas connaître Dieu ; en effet, Dieu à dit : «ils ont persisté alors qu'ils connaissaient la vérité».

d) Autorités, sur le thème de la différence entre la foi et l'infidélité, et leurs degrés respectifs :

(14) Aucun des deux ne semble avoir consacré d'ouvrage spécial à ce problème (cf D. Gimaret : «Matériaux pour une bibliographie des Ǧubbā'ī», **Journal Asiatique,** CCLXIV, 1976, 3-4, 277-332).

- Abū-l-Ḥasan (al-Ašʿarī) : source non précisée.
- Abū Bakr Muḥammad b. [al-Ṭayyib] (al-Bāqillānī) : citation du **Taqrib al-adilla fī uṣul al-umma.**
- Abū-l-Maʿālī (al-Ǧuwaynī) : citation du **Šāmil.**
- Abū Bakr Muḥammad b. al-Ḥasan al-Murādī (sic ! Sans doute Ibn Fūrak ; v. 330/941 - v. 406/1015) : source non précisée

...

Il apparaît, de ce sondage, que l'auteur défend une position certes ancienne du point de vue oriental - moins ancienne pour l'Occident où le Kalâm n'est diffusé vraiment que par le disciple andalou de Ǧuwaynī, al-Bāǧī (403/1012 - 474/1081) - mais non tout à fait rétrograde, et surtout pas liée à la simple considération des **furūʿ** juridiques, comme le voudrait le texte d'Ibn Ṭumlūs. L'argumentation est sommaire ; la compilation semble purement scolaire mais il y a un réel effort de théorisation.

Il ne semble pas que Ǧazālī soit jamais cité nommément, ni même que ses thèses soient explicitement mentionnées, comme ce sera le cas chez Ibn Rušd d'un point de vue philosophique dans son **Tahāfut al-tahāfut,** et chez Ibn Ḫalṣūn d'un point de vue plus éclectique. S'il s'agit bien d'une réfutation de Ġazālī - et rien ne permet de refuser l'attribution à ce recueil du titre donné par Ibn al-Abbār - elle est indirecte, par le rappel de la croyance des **ahl al-Sunna.** Mais dans le fond ces trois réfutations concordent : Ġazālī est rappelé, par al-Ilbiri, à la fidélité «matérielle» à l'ancien Kalâm ; il est, au contraire, considéré par Ibn Rušd comme trop fidèle à ce Kalâm, même s'il s'en distingue sur certains points, en ce sens que, comme lui, il soulève des faux problèmes, confusion qu'il accroît encore par son option en faveur du soufisme ; enfin Ibn Ḫalṣūn dénonce son syncrétisme.

Certes ces trois polémiques sont de valeur bien inégale et al-Ilbīrī apparaît bien comme un auteur sans génie. Mais on ne saurait sans injustice répéter Ibn Ṭumlūs en le qualifiant automatiquement d'esprit borné. H. Laoust a montré que même en orient l'influence de Ġazālī est essentiellement liée au šāfiʿisme - lequel a eu un écho limité en Occident - et qu'elle a été partiellement refoulée à la fois par l'école kalâmique de Faḫr al-Dīn al-Rāzī, par la généralisation de l'attitude mystique moniste, et par le néo-hanbalisme. Dans ce dernier groupe, Ibn Taymiyya emprunte non seulement à des membres de son école (notamment le **Talbīs Iblīs** d'Ibn al-Ǧawzī - 510/1116 - 597/1200), mais aussi à al-Ṭurṭūšī et à un autre mâlikite important, l'ifriqiyen al-Mazari (453/1061 - 536/1141, soit presqu'exact contemporain d'al-Ilbīrī)(15). Or al-Māzarī est une personnalité complexe : sympathisant du šāfiʿisme, sans l'appliquer dans ses œuvres ; tenant du kalâm ašʿarite à travers Bāqillānī, et donc critique de

---

(15) H. Laoust : «La survie de Ġazālī d'après Subki» (**Bull. Et. Orient.**, XXV, 1972, 153-172).

Ġazālī sur ce point, ce qui ne l'empêche pas d'être en relation avec Ibn al-ᶜArabī, principal représentant du «ġazālisme» en Espagne(16).

On voit donc que le problème est infiniment complexe et qu'on ne saurait le résoudre par des réactions émotionnelles, de sympathie pour un auteur qui passe - à tort ou à raison ? - pour un libérateur de l'esprit musulman, et d'antipathie pour une classe socio-culturelle beaucoup plus diversifiée qu'on ne le croit.

---

(16) Cf. **Encycl. islam**, 2e éd., t. VI (en cours), 934 b-935 b : art. de Ch. Pellat.

SOBRE REPERTORIOS BIBLIOGRAFICOS ANDALUSIES

Juan M. VIZCAINO
(C.S.I.C., Madrid)

INTRODUCCION

Dentro de la producción escrita árabe encontramos un tipo de obras que nos llama la atención por su exclusividad ; nos referimos a los denominados *kutub al-fahāris*, o, también *kutub al-barāmiŷ*. Estos libros sobresalen por su valor bibliográfico, pues están dedicados a las transmisiones de obras. En dichos libros el autor nos informa de las obras que conoció y estudió, así como, en mayor o menor medida, de sus maestros. Por lo tanto, con este tipo de obras disponemos de una importante ayuda para conocer aspectos relativos a la vida intelectual de la época y zona en que fueron escritas, así como del Islam en su conjunto.

Algunas de estas obras apenas ofrecen noticias de los maestros del autor, mientras que en otras ocasiones dichos maestros son objeto de una biografía. Por lo que se refiere a las obras y su transmisión, frente a los casos de no ofrecer el *isnād* completo, nos encontramos también con ejemplos de una detallada información sobre la transmisión (método de transmisión, lugar y fecha, sesiones de duración). Esta variación deriva del tipo de *fahāris* del que se trate, y de si el autor estaba más interesado en la mención de sus maestros o en la de las obras transmitidas. Pero dejando a un lado esta clasificación tan general, podemos seguir la división realizada por ᶜAbd al-ᶜAzīz al-Ahwān ī y que es la siguiente[1] :

1. ordenación de la obra según las ciencias islámicas tratadas (Corán, hadiz, gramática, etc.) ;

2. estructuración a partir de los maestros, a los que se dedica una biografía, en la cual el autor aprovecha para mencionar las obras transmitidas de dicho maestro ;

3. división en un apartado dedicado a las biografías de los maestros y otra parte en la que se incluyen las obras transmitidas ;

---

(1) ᶜAbd al-ᶜAzīz al-Ahwānī, «Kutub barāmiŷ al-ᶜulamā' fī l-Andalus, *RIMA*, I, 1955, pp. 91-120 la división, con ejemplos, se encuentra en pp. 96 y ss.

4. con contenido vario.

Este último grupo 4) no lo vamos a tener en cuenta en esta ocasión, ni tampoco otras obras que podrían considerarse cercanas al género, pero ya con algunas características diferentes(2). Asimismo, nuestro mayor interés se centra, por un lado, en las obras de estrecha afinidad con al-Andalus(3) y, por otro, en las propiamente bibliográficas(4).

Si nos detenemos a observar los tres primeros grupos citados, notamos la importancia de los maestros, ya que sólo en uno de ellos no se les dedica un apartado especial o biografías. Esto nos lleva a considerar un segundo aspecto destacable, como es la relación de los *kutub al-fahāris* con los *kutub al-tarāŷim*. *En el diccionario biográfico al-Ḏayl wa-l-Takmila* de al-Marrākušī, comprobamos un hecho que también se daba entre sus contemporáneos, a saber, que el autor utilizó y conoció los *kutub al-fahāris*(5). Al mismo tiempo, en estos últimos también se hizo uso de los *kutub al-tarāŷim* ; como uno más de los ejemplos, citaremos el caso de la *Fahrasa de Ibn Jayr,* que en una ocasión inserta un fragmento del perdido diccionario biográfico del emir al-Ḥakam II(6).

VALORACION

Nos damos cuenta de la importancia de este tipo de obras por el hecho de que fue un género muy cultivado ; en los mismos *fahāris* se incluyen otros *fahāris* entre las obras transmitidas, y se remite a ellos ; también en los diccionarios biográficos escritos a partir del siglo VI/XII encontramos frecuentes referencias a estas obras(7).

Según J.M. Fórneas(8), la evolución del género en al-Andalus siguió tres etapas :

a) inicial, siglos IV/X y V/XI ;

---

(2) De ella serían ejemplo alguna *riḥla ;* v. J. M. Fórneas, *Elencos biobibliográficos arábigoandaluces* (extracto de Tesis Doctoral), Madrid, 1971, pp. 6 - 7. Este extracto contiene interesantes datos e informaciones sobre el género, entre ellos una lista de autores de obras bio-bibliográficas relacionadas con al-Andalus.

(3) Se incluirían obras como la *Gunya* del Qāḍī ᶜIyāḍ y el *Barnāmaŷ* de al-Gubrīnī, norteafricanos pero que citan a varios personajes andalusíes ; también entrarían en este grupo el *Barnāmaŷ* de al-Wādī Āšī y el de al-Tuŷībī, originarios de al-Andalus, aunque pasaron casi toda su vida fuera de él.

(4) Por lo que se tiene menos en cuenta obras como el *Muᶜŷam* de Ibn al-Abbār (edición de F. Codera, Madrid, 1885), que debería ser objeto de un mayor aprovechamiento del obtenido hasta ahora.

(5) Un ejemplo, relacionado con el *Barnāmaŷ* de al-Ruᶜaynī, lo tenemos en p.468 de la edición de I. ᶜAbbās, Beirut 1973.

(6) V. pp. 193-194 de la edición de F. Codera y J. Ribera, Zaragoza, 1894-1895.

(7) Tal como señala ᶜAbd al-ᶜAzīz al-Ahwānī, art. cit., p. 91, abundan los casos de autores de este tipo de obras.

(8) V. *obra citada,* p. 7.

b) desarrollo, siglos V/XI a VII/XIII ;
c) «emigración», siglos VIII/XIV a IX/XV.

Fue durante la etapa b) cuando se alcanzó el apogeo de estas obras y se compuso un mayor número de ellas ; este número disminuyó en la etapa siguiente, lo cual no hace que pierda su interés, pues entonces muchos andalusíes se vieron obligados a emigrar, y varios se asentaron en el Norte de Africa ; de este modo, en las obras de esta etapa se podrían entrever las relaciones culturales entre al-Andalus y el Norte de Africa.

Una de las razones de la importancia que adquirió este tipo de obras la encontraríamos en el hecho mismo de la existencia de las transmisiones de obras, y en el sistema de enseñanza islámico. En este punto uno de los problemas con el que nos encontramos es el relativo a la fiabilidad de las transmisiones, sobre todo en los casos de *iŷāza*[9], y, especialmente de *al-iŷāza al-ᶜāmma,* por medio de la cual el alumno recibía la licencia de todas las obras y transmisiones del maestro - a veces ni se señalan en concreto cuáles fueron esas obras y transmisiones - aún cuando no hubiera mantenido un trato directo con él, o aunque hubiera recibido la licencia a una edad excesivamente temprana (o incluso antes de nacer). También existen ocasiones en las que no se indica de manera completa la cadena de transmisión, sino que es interrumpida antes de llegar al autor de la obra transmitida[10]. Pero independientemente de la total fiabilidad de algunas de esas transmisiones, lo cierto es que mediante este género exclusivo de la civilización árabe conocemos las obras que se compusieron y difundieron en zonas y épocas determinadas.

En el caso de los *kutub al-fahāris* andalusíes, nos permiten establecer con bastante exactitud las relaciones culturales con Oriente, es decir, además del momento de la introducción de ciertas obras, cuáles se estudiaron y cuáles pasaron inadvertidas. Por otra parte, también podemos conocer qué tipo de obras eran las más cultivadas en al-Andalus. En este mismo aspecto, debemos mencionar la *Gunya del cadí ᶜIyāḍ y el Barnāmaŷ* de al-Gubrīnī, importantes para descubrir las relaciones culturales entre el Norte de Africa y al-Andalus, pues en las obras de estos dos autores norteafricanos aparecen varios personajes andalusíes.

ESTADO DE LA CUESTION

Desde el modélico y excelente artículo de ᶜAbd al-ᶜAzīz al-Ahwānī sobre *kutub al-fahāris,* precursor de este tipo de estudios para al-Andalus, se han sucedido ediciones y estudios de estas obras.

Hagamos ohora una recapitulación informativa sobre los estudios y ediciones

(9) Sobre este modo de transmisión, v. *Encyclopédie de l'Islam* (nouvelle edition), tomo III, pp. 1047 - 1047, art. «Iŷāza», de G. Vajda.

(10) Este es el caso del *Barnāmaŷ* de al-Ruᶜaynī, del *Fihris* de al-Lablī y del *Barnāmaŷ de* al-Maŷārī.

de *kutub al-fahāris* relacionados con al-Andalus (omitimos las obras de sentido más bien biográfico, como maᶜāŷim, mašyajāt) :

- Ibn ᶜAṭiyya (m. 541/1147), *Fihris ;* edición de M. b. A. l-Aŷfān y M. al-Zāhī, Beirut 1980 ;
- estudio de J.M. Fórneas : Tesis Doctoral de 1970, inédita(11).
- Qāḍī ᶜIyāḍ (m. 544/1149), *Gunya ;* edición de M. Ŷarrar. Beirut, 1982 ;
- estudio de Mª J. Hermosilla : Tesis Doctoral de 1978, inédita(12).
- Ibn Jayr (m. 575/1180), *Fahrasa ;* edicioón de F. Codera y J. Ribera, Zaragoza, 1894-1895 ; reedición en Beirut, 1963 ;
- estudio en curso a cargo de J.M. Vizcaíno como Tesis Doctoral.
- al-Ruᶜaynī (m. 666/1267), *Barnāmaŷ ;* edición de I. Šabbūḥ, Damasco, 1962 ;
- estudio de I. Šabbūḥ, *RIMA,* V, 1959, pp. 103-144.
- Ibn A. l-Rabīᶜ (m. 688/1289), *Barnāmaŷ ;* edición de ᶜAbd al-ᶜAzīz al-Ahwānī, *RIMA,* I, 1955, pp. 252-271 ;
- estudio del mismo ᶜAbd al-ᶜAzīz al-Ahwānī en *RIMA,* I, 1955, pp. 110 y ss., y de P. Chalmenta en *Arabica,* XV, 1968, pp. 183-208.
- al-Lablī (m. 670/1292), *Fihris ;* edición de Y. ᶜĀ'iš, Beirut, 1982
- al-Tuŷībī (m. 730/1329), *Barnāmaŷ ;* edición de ᶜAbd al-Ḥāfiẓ Manṣūr, Túnez 1981 :
- estudio de A. Ramos : Tesis Doctoral de 1976, inédita(13).
- al-Wādī Āšī (m. 749/1348)(14), *Barnāmaŷ ;* edición de M. al-Ḥabīb, Túnez 1981 ;
- a esta obra le dedicó J.M. Fórneas dos artículos («El «Barnāmaŷ» de Muḥammad Ibn Ŷābir al-Wādī Āšī...», *Al-Andalus,* 1973, XXXVIII, pp. 1-67 y 1974, XXXIX, pp. 301-363).- al-Maŷārī (m. 862/1484), *Barnāmaŷ ;* edición de M. b. A. l-Aŷfān, Beirut 1982.

Estas obras constituyen en sí *fahāris,* pero también se dan casos de *fahāris* dependientes de otros libros, como :

- Ibn al-Ṭallāᶜ (m. 497/1104), *Fahrasa,* incluida al final del *Kitāb Aqḍiyat Rasūl Allāh* (pp. 384-389, edición de M. ᶜAbd al-Šukūr, Hyderabad 1983) ;
- estudiada por Mª. I. Fierro, *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus, II,* editados por Mª L. Avila, Granada, 1989, pp. 215-297.

---

(11) Agradezco a su autor su amabilidad al permitirme disponer de una copia de dicha Tesis (existe un extracto de ella ; v. nota nº 2).

(12) También debo agradecer a su autora su amable envío de copia de esta Tesis.

(13) Agradezco a su autora la cesión de un ejemplar de esta Tesis (v. un resumen de la autora en «Le *Barnāmaŷ* d'al-Tuŷībī», *Arabica,* XXIV, 1977, pp. 291-298).

(13) Muḥammad b. Ŷābir al-Wādī Āšī (m. a principios del siglo X/XVI), autor de un *Ṯabat* (editado por ᶜAbd Allāh al-ᶜAllāh al-ᶜImrānī, Beirut, 1983).

- al-Gubrīnī (m. 714/1315), *Barnāmaŷ*, contenido en el final del *ᶜUnwān al-dirāya (pp. 215-236, edición de M. b. Cheneb, Argel 1910 - la obra ha sido reeditada).*

También podríamos incluir aquí, por su brevedad, la «iŷāza» del místico Ibn ᶜArabī (m. 638/1240)(15).

El autor de estas líneas también ha hecho un intento de reconstrucción del *Barnāmaŷ* de Ibn al-Barrāq (m. 596/1200)(16), a partir de fragmentos incluídos en *al-Ḏayl* de al-Marrākušī.

También tenemos noticia de que M. b. Šarīfa está preparando una edición de la *Fahrasa* de al-Mintawrī o al-Mintūrī (m. 834-1431)

Apreciamos que la edición precursora fue la de la *Fahrasa* de Ibn Jayr, publicada a fines del siglo pasado. Después no volvieron a aparecer nuevas ediciones hasta 1955 (Ibn A. l-Rabīᶜ), a la que siguió la de 1962 (al-Ruᶜaynī), produciéndose el aumento definitivo a partir de los años ochenta.

PERSPECTIVAS

Tal como hemos señalado anteriormente, este tipo de obras gozó de una gran difusión(17), pero observamos que todavía sólo están editadas una pequeña parte. Es decir, que es muy probable que existan más inéditas(18), y sería decisivo poder disponer de más de ellas, pues, de este modo, se conseguirían unas conclusiones definitivas sobre la vida intelectual.

A continuación mostramos un ejemplo de los resultados que pueden conseguirse mediante el estudio de este tipo de obras. Concretamente, se trata de la incidencia de los estudios coránicos en al-Andalus, a través de algunos de los *kutub al-fahāris* citados en el apartado anterior.

Las tres obras que menciona Ibn al-Ṭallāᶜ (m. 497/1104) son de autores orientales.

Ibn ᶜAṭiyya (m. 544/1149) : de las doce obras que cita, ocho son orientales y cuatro andalusíes.

---

(15) Presentada por ᶜAbd al-Raḥmān Badawī en *Al-Andalus,* XX, 1955, pp. 107-128.

(16) En prensa.

(17) V.J.M. Fórneas, *obra citada,* pp. 12 - 13, donde se encuentra el apartado denominado «Elenco de autores de *fahāris, barāmiŷ y mašyaŷāt»,* el cual recoge una amplia lista. V. también al-Kattānī, *Fihrist al-fahāris wa-l-aṯbāt wa-muᶜŷam al-maᶜāŷim wa-l-mašyaŷāt wa-l-musalsalāt,* 2 vols., ed. de I. ᶜAbbās, Beirut, 1982 (2ª edición).

(18) V. J. M. Fórneas, *obra citada,* pp. 34 - 36 ; allí señala algunos manuscritos, existentes en bibliotecas españolas, de este tipo de obras, todavía inéditas y cuyos autores son en su mayoría norteafricanos. Es de suponer, según esto, que en bibliotecas norteafricanas existan manuscritos, de lo que es ejemplo la *Faharasa* de al-Mintawrī anteriormente citada.

Qāḍī ᶜIyāḍ (m. 544/1149) : cita diecisiete obras, de las que nueve son andalusíes.

En Ibn Jayr aparecen (m. 575/1180) ciento treinta y dos obras, de las cuales setenta fueron compuestas por andalusíes y sesenta y tres por orientales.

Ibn ᶜArabī (m. 638/1240) cita tres obras, las tres de autores andalusíes.

Ibn A. l-Rabīᶜ (m. 688/1289) : las cuatro obras que recoge son andalusíes.

Al-Gubrīnī (m. 714/1315) : recoge cinco obras, dos de ellas andalusíes.

Al-Tuŷībī (m. 730/1329) : de las veintinua obras que menciona, dieciocho son andalusíes y tres orientales.

Al-Wādī Āšī (m. 749/1348) : las cuatro obras que cita son orientales.

Puede observarse un aumento progresivo de las obras andalusíes : a partir del Qāḍī ᶜIyāḍ (todavía siglo VI/XII) el número de obras andalusíes empieza a superar al de orientales.Deben destacarse los casos de Ibn A. l-Rabīᶜ e Ibn ᶜArabī, y de al-Tuŷībī, los dos primeros por el hecho de que todas las obras que recogen sean andalusíes, y el último por el gran número de obras andalusíes que cita en comparación con las orientales.

Esto es una muestra de los resultados que pueden conseguirse[(19)], pero existen más posibilidades : comparaciones con otras ciencias islámicas, o dentro de cada disciplina indagar cuál era el contenido más habitual, los maestros más frecuentados, etc.

Ultimamente se han aplicado nuevos métodos - estadísticos, sociológicos al estudio de los diccionarios biográficos[(20)], métodos que podrían aplicarse a los repertorios bibliográficos.

En el intento de ofrecer una visión lo más global posible es en lo que estamos trabajando actualmente, tomando como base un estudio de la *Fahrasa* de Ibn Jayr, la que cita, con diferencia, una mayor cantidad de obras : desarrollo de las cadenas de transmisión (señalando los modos de transmisión), identificación

---

(19) J.M. Fórneas es autor de varios estudios de este tipo : «De la transmisión de algunas obras de tendencia ašᶜarī en al-Andalus», *Awraq*, I, 1978, pp. 4-11 ; «Datos para un estudio de la *Mudawwana* de Saḥnūn en al-Andalus», *Actas del IV Coloquio Hispano-Tunecino (Palma de Mallorca 1979)*, Madrid, 1983, pp. 93-118 ; «Recepción y difusión en al-Andalus de algunas obras de Ibn A. Zayd al-Qayrawānī», *Homenaje al Prof. Darío Cabanelas Rodríguez, O.F.M. en su LXX aniversario*, vol. 1, Granada, 1987, pp. 315-344. V. también las conclusiones de P. Chalmeta, art. cit., pp. 185 y ss., a partir del *Barnāmaŷ* de Ibn A. l-rabīᶜ ; H. al-Warāglī, «Šuyūj al-ᶜilm wa-kutub al-dars fī Sabta min jilāl Barnāmaŷ al-Qāsim al-Tuŷībī», *Manāhil*, 22, 1982, pp. 564-633 ; A. Ramos, «Estudio de la transmisión de las obras de *fiqh* contenidas en el *Barnāmaŷ de al-Tuŷībī*», *Al-Qanṭara*, VII, 1986, pp. 107-123 ; M. Jarrar, *Die Prophetenbiographie im islamischen Spanien*, Frankfurt am Main, 1989.

(20) De ello son ejemplos las siguientes obras : R. Bulliet, *The patricians of Nishapur : a study in medieval islamic social history*, Cambridge, 1972 ; D. Urvoy *Le monde des ulémas andalous du V/XI au VII/XIII siécle*, Ginebra, 1978 ; R. Bulliet *Conversion to Islam in the medieval period*, Harvard-Londres, 1979.

de personajes, e información bibliográfica sobre las obras. Este estudio se completa con la recogida de la información que contienen otros repertorios andalusíes. Un ejemplo de los resultados es lo indicado anteriormente sobre los estudios coránicos. Por este camino pueden obtenerse ciertas conclusiones, las cuales serían más certeras aún si se dispusiera de más *kutub al-fahāris*.

En suma, se impone seguir intentando el descubrimiento y la edición de más obras de este tipo - tendencia que, afortunadamente, parece seguirse -, paso previo para conseguir un detallado y completo análisis, así como conclusiones definitivas,

LAS IDEAS POLITICAS EN AL-ANDALUS

Maria J. VIGUERA
Universidad Madrid

Las, por fuerza limitadas, reflexiones que yo querría exponer en esta aproximación al tema de **Las ideas políticas en al-Andalus** tienen por punto de partida una constatación elemental, como es que estas ideas se produjeron en un marco islámico y, dentro de éste, por unas vías mayoritariamente sunníes, u «ortodoxas»[1].

La primera situación, el marco islámico, es absolutamente definitoria. Las ideas políticas islámicas[2] son algo concretísimo acotadas por el Corán y la Tradición, y se sustentan en el reconocimiento obligatorio de un principio de autoridad, representado en el Mundo por los Califas o Imames, vicarios de Dios, siendo necesario a todo musulmán acatarles, pues, como señala un hadiz[3], «quien se aparte de la obediencia, encontrará a Dios el Día del Juicio y no le valdrán pretextos, y quien muera sin haber prestado juramento a un soberano, morirá como pagano», normas de una sociedad teocrática definida en muchos otros hadices, de los cuales citaré por ejemplo sólo otros dos más, suficientemente expresivo : «El Enviado de Dios ha dicho : «Quien me obedece, a Dios obedece ; quien me desobedece, desobedece a Dios ; quien obedece a su jefe, a mí me obedece, y quien le desobedece, me desobedece a mí» : y ya en el último de los hadices que voy a citar : «Quien abomine alguna cosa de su jefe, que sea paciente, porque aquel que se sustraiga un ápice a la obediencia del Poder, morirá como pagano».

Con todo esto, el orden político islámico establece como situación correcta ideal la existencia de una única Comunidad de creyentes con su rector, los cuales, y también según esos planteamientos ideales, se relacionarán de forma armoniosa, como la cabeza con el resto del cuerpo.

Establecida así la dituación ideal, muy pronto, en la historia del islam, ésta

(1) Sobre su significación : N°. Isabel fierro Bello, **La heterodoxia en Al-Andalus durante el período omeya**, Madrid, 1987.

(2) Mᵉ J. Viguera Molíns, «El mundo islámico», en **Historia de la teoría política**, ed. F. Vallespín, Madrid, 1990, I, 325-369. Las referencias allí mencionadas me eximen de acumular notas en esta Comunicación.

(3) Los tres hadices ahora mencionados aparecen utilizados por Ibn Marzūq en las reflexiones políticas con que indicia **al-Musnad**, cfr. **Hechos memorables de Abū l-Ḥasan sultán de los** Benimerines, ed. y trad. Mᵉ J. Viguera, rgel, 1981 y Madrid, 1977, 88 - 90.

se vió enfrentada con la realidad, al surgir hondos e insuperables desacuerdos sobre la legalidad califal y las condiciones de acceso y ejercicio del Califato. Todo esto es muy conocido, y no vamos a extendernos por aquí, en el marco limitado del tiempo que ahora tenemos, pero sí hagamos una llamada de atención a la propia historia de al-Andalus, con su desgajamiento, además, tan antiguo, respecto del Califato legal (que fue desde el s. II de la Hegira-el Califato ᶜabbāsí), y todas las cuestiones de legitimación de su emirato emeya, primero, de su Califato después[4], bastante efímero para colmo de males, aparte otras dificultades y peculiaridades de la realidad política andalusí, no precisamente modélica aunque sólo fuera por su permanente proclividad al alzamiento contra el poder establecido y a la fragmentación estatal, realidad política andalusí dentro de la cual, curiosamente, se produjo, sin embargo, una relfexión política islámica convencional, es decir, que en ella podemos encontrar las consabidas disquisiones ideales y teóricas, y, muy pocas veces, la referencia concreta a las circunstancias concretas.

Reflexión política islámica convencional fue la reflexión política andalusí, mayoritariamente, aunque, dentro de esto, dos características precisas la distinguen frente a la oriental y, aun siendo características formales, no carecen de significación. Una de estas características es la menor cantidad de obras producidas en al-Andalus, frente a todo lo producido en el Mašriq, y otra característica es que la andalusí es algo posterior a la otra, siendo, en esto como en casi todo, su subsecuente, pero también como en casi todo llegando a alcanzar lo andalusí, una vez que tomó carrerilla, una personalidad de gran calidad, distinguiéndose por la manera con que llevó a su culminación determinados aspectos formales o de fondo, como ocurrió con el giro de originalidad y representación cultural con que llegó a su cumbre la reflexión política de los **falāsifa** andalusíes, o con la cima que alcanzó en Ibn Jaldūn, al que hay que considerar un epigono magistral de lo andalusí en su semillero del Magreb, donde empezó a florecer la reflexión política por trasplante de la andalusí, de forma directa.

Ese marco islámico en que se sitúa la reflexión política andalusí establece la íntima relación entre religión y Estado, que impregna todos los planteamientos relativos a las características y funciones de la autoridad y la jerarquización político-religiosa ; la religión sustenta la noción de autoridad y respalda las instituciones, encontrándose presente, por acción o por reacción, en todos los movimientos y conceptos, no sólo en el de «autoridad», sino en otros decisivos en cuanto al tema que tenemos entre manos como son los de «libertad» y «revolución»[5].

Con lo que llevamos apuntado, creo que ya queda suficientemente aludido,

---

(4) Es muy expresivo, sobre ello, la cuestión «Sobre la adopción del título califal por ᶜAbd al-Raḥmān III», que ha estudiado Mª. Isabel Fierro Bello, **Sharq al-Andalus**, VI (1989), 33 - 42.

(5) F. Rosenthal, **The Muslim Concept of Freedom prior to the XIX Century**, Leiden, 1960 ; P.J. Vatikiotis (ed.), **Revolution in the Middle East**, Londres, 1972.

dentro de esta aproximación, lo que implica la pertenencia al ámbito islámico del pensamiento político andalusí, también marcado, inmediatamente después, por su adscripción mayoritariamente **sunní**, lo cual no significa que no hubiera ideas, e incluso actuaciones, políticas andalusíes originadas en brotes heterodoxos. Pero mientras que la reflexión política «heterodoxa» se restringe sobre todo a una reflexión teológica[6], en la **sunna** la teorización política se div ersifica mucho más - y es lo que ocurre en al-Andalus, por eso mismo -, y además de estar sometida a idealizaciones teológicas, conoce una dimensión práctica en los tratados jurídicos, se impregna con los **falāsifa** islámicos de dimensiones intelectuales, incorporando una parte considerable de la experiencia griega, mientras que, junto a todo ello, los moralistas y escritores de **adab,** de buenas letras, describen la orientación ética de los valores, y por su parte los historiadores, en fin, consignan ideas políticas al alabar o condenar actuaciones o programas de los poderosos.

Esto significa que las ideas políticas en el Islam **sunní** podemos hallarlas en cinco tipos principales de obras : teológicas, jurídicas, morales, educativas, históricas y filosóficas. Todos estos géneros se dieron en al-Andalus, en la riquísima civilización andalusí, donde, naturalmente, tuvieron su desarrollo cronológico propio.

Teología y Derecho comenzaron a elaborarse, en Oriente, desde el primer siglo de la Hégira/nuestro siglo VII, aunque los cuatro primeros pensadores orientales que, situados en una perspectiva fundamentalmente teológica, y ya con una personalidad definida, se dedicaron a examinar la teoría del Califato - núcleo central de la reflexión política - no aparecen hasta los siglos VIII y IX de nuestra Era, tratándose del secretario Ibn al-Mucaffaᶜ, el jurista Abū Yūsuf y los literatos al-Ŷāḥiẓ e Ibn Qutayba. A tres de ellos, Ibn al-Muqaffaᶜ (m. hacia 757), al-Ŷāḥiẓ (m. 868-869) e Ibn Qutayba (m. 889), puede considerárseles también dentro de la literatura moralizante, con obras de **adab** conteniendo temas políticos y algún **Espejo de príncipes.**

Para esas fechas del siglo IX/III de la Hégira, la Historia tiene ya una personalidad definida en el Oriente islámico, baste recordar que al-Ṭabarī muere en 922 y que para entonces el género histórico estaba ya muy hecho en Oriente, con todo su cumplimiento político establecido, y que la **Falsafa** empieza a despuntar con al-Kindī en el siglo IX.

?Qué ocurre, mientras tanto, en al-Andalus ? : que todo ello, Teología, Derecho, **Adab,** Historia y Filosofía se va cultivando, personalizadamente, un poco después que en Oriente. Por descontado que hay ideas políticas, inseparables del pensar y del vivir, desde que comienza al-Andalus, en el siglo II/VIII, pero éstas no irán cobrando forma en escritos definidos sino conforme avanza el siglo III/IX, cuando todavía teología, jurisprudencia, historia y

---

(6) Mª J. Viguera, «Tipos de fuentes árabes sobre pensamiento político en el Islam medieval», **Festschrift H. - R. singer,** en prensa.

literatura se producen juntas, más o menos, y las dos últimas, historia y literatura, supeditadas a las otras dos y todavía en estado naciente, en aquella centuria III/IX, de cuyas peculiaridades culturales incipientes, en al-Andalus, cada vez estamos más informados, gracias a Tesis Doctorales como la de Jorge Aguadé sobre ᶜAbd al-Malik b. Ḥabîb[7] y de Isabel Fierro sobre Muḥammad b. Waḍḍāḥ[8], y a diversas investigaciones del equipo español que publica en los **Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus**, dirigidos por Manuela Marín, Mª. Luisa Avila y Luis Molina[9].

El siglo IV/X, en Al-Andalus, trajo una actividad más personalizada, concretada en géneros más independientes y definidos. En relación con nuestro tema contamos entonces con la primera gran **summa** andalusí-bueno, andalusí de adopción-sobre el poder político y el gobierno, como es el libro primero de los veinticinco que contiene la curiosa enciclopedia titulada **al-ᶜIqd al-farīd,** compuesta por el cordobés Aḥmad b. ᶜAbd Rabbihi, que nació en 860 y murió en 940[10]. En esta obra hay muy pocos materiales nuevos, algunos sólo salidos de la pluma del propio Ibn ᶜAbd Rabbihi y entre ellos sus versos, siendo la mayoría acarreo del **adab** oriental, y sobre todo de sus dos grandes representantes al-Ŷaḥiẓ e Ibn Qutayba, a los cuales habrá que atribuir la «inspiración» también, de ese capítulo inicial sobre la política con que se abre el ᶜ**Iqd,** la proporción de cuya dependencia queda todavía por precisar, en este capítulo al menos.

El capítulo inicial sobre «el Poder político» - **al-sulṭan** - se extiende por unas ochenta y tres páginas de la edición ahora más corriente del ᶜ**iqd** que es la establecida por Aḥmad Amīn Aḥmad al-Zayn e Ibrāhīm al-Ibyārī, y cuyo primer tomo se publicó en El Cairo, en 1367 H./1948 d. J.C. Cuestiones políticas se pueden encontrar repartidas por otras partes del libro, y sobre todo en su capítulo quinto, que trata «De cómo dirigirse a los reyes» **(Fī mujāṭabat al-mulūk),** pero lo esencial se concentra en el dicho primer capítulo **fī l-sulṭān.** Allí reunió Ibn ᶜAbd Rabbihi - y presentó ante los ojos no del todo habituados de los andalusíes a tales planteamientos refinados del **adab** muchas ocurrencias y dichos de la Tradición islámica y de grandes personajes acerca del papel central que tiene la autoridad o el Poder - **al-sulṭān** - en la sociedad y cómo debe ser acatado ; la obligación de aconsejarle bien y obedecerle ; la compañía que debe procurar y cómo ha de elegir a sus colaboradores ; la adecuada política que ha de manejar y cómo ha de tener bien enderezado su reino ; con justicia, evitando arbitrariedades ; cómo la buena situación de los súbditos depende de la del soberano ; dichos diversos sobre el rey, sus cortesanos y visires ; descripción del soberano justo ; cómo la grandeza del soberano està en su

---

(7) Actualmente en prensa, dentro de la Colección de Fuentes andalusíes editadas por el consejo Superior de Investigaciones Científicas y el Instituto de Cooperación con el Mundo Arabe.

(8) Madrid, 1988.

(9) I, Madrid, 1988 ; II y III, Madrid y Granada, 1989 y 1990 ; IV, Granada, 1990.

(10) **Encyclopédie de l'Islam,** 2ᵉ ed., III, 698 - 699, por C. Brockelmann.

modestia ; que ha de tratar bien, con clemencia, a sus súbditos ; la firmeza y decisión que debe poseer el soberano ; sobre el alzamiento y oposición contra él ; la comprensión que ha de mostrar con las personas religiosas y de virtud si le amonestan ; sobre cómo ha de aconsejarse, reservar secretos, otorgar permisos ; sobre los chambelanes ; sobre la lealtad y la traición ; de los nombramientos y ceses ; y sobre las decisiones judiciales ;

Con estos títulos, que son de otros tantos epígrafes de ese capìtulo sobre el Poder político, quedaba establecido el ámbito en que más o menos se moverá el **adab** andalusí acerca de esos temas. Puestas quedaban así también las bases para los **Espejos de Príncipes.**

Dentro del **adab,** y siguiendo al **'Iqd,** tanto cronológica como temáticamente, se sitúa la **Bahŷat al-maŷālis wa-uns al-muŷālis** de Abū ᶜumar ibn ᶜAbd al-Barr, nacido en Górdoba, en 368/978, y muerto en Jativa, en 463/1070[11]. Entre La multitud de temas habituales se tratan algunos relativos a la política, como son los capítulos titulados «sobre las demandas de cosas necesarias al Poder» **(Fī ṭalab al-ḥāŷat),** «sobre el Poder y la política» **(Bāb al-sulṭān wa-l-siyāsà)** «refranes sobre el Poder y su entorno» y «sobre los secretarios y el oficio de la secretaría»[12], todo ello en cuarenta y tres páginas del texto ditado, y con un contenido de acarreo, como es habitual, que - parece - no haber sido demasiado en cuenta por otras obras del género, aparte de los resúmenes tardíos que la **Bahŷa** conoció[13].

En la línea del **adab,** se produce en el siglo V/XI o comienzos del VI/XII, con la categoría precisa del subgénero «espejos de príncipes», el famoso **Sirāŷ al-mulūk** de Abū Bakr al-Ṭurṭušī, nacido en Tortosa, en 451/1059 y muerto en Alejandría, en 525/1130. Figura intelectual muy interesante, esa obra suya también lo es, y no sólo por las anécdotas históricas que recuerda sobre al-Andalus, cuando compone libro ya en Egipto, sino también por la extensa y bien seleccionada doctrina política que expone[14]. R. Dozy y F. Pons Boigues llamaron la atención sobre este «espejo», descrito por el segundo[15] como compuesto por «64 capítulos, con una **Introducción** en que el autor da cuenta de su objeto y de la razón y método de su libro, que trata de los deberes de los reyes, de las virtudes y cualidades de que deben estar adornados, y

(11) Rafael Pinilla, «Una obra andalusí de **adab** : la **Bahŷat al-maŷālis** de Ibn ᶜAbd al-Barr. (s. XI JC)», **Sharq al-Andalus,** VI (1989), 83 - 101.

(12) Ibn ᶜAbd al-Barr, **Bahŷat al-maŷālis,** edición Muḥammad Mursī al-Juli, El Cairo, 1962, I, 317 - 360.

(13) Como estudió Rafael Pinilla en su Teis Doctoral, presentada en la Universidad de Córdoba y aún inédita.

(14) Vincent Lagardère, «al-Ṭurṭūšī, unificateur du malikisme aux XIè et XIIIè siècles», **Revues des Etudes Islamiques,** XLVII (1979), 173 - 190, y «L'unification du mālikisme oriental et occidental à Alexandrie : Abū Bakr al-Ṭurṭūšī», **Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée,** XXXI (1981), 47 - 62.

(15) F. Pons Boigues, **Ensayo bio-bibligráfico sobre los Historiadores y Geógrafos arábigo-españoles,** Madrid, 1898, p. 183.

de su conducta así en tiempo de paz como de guerra. Dice que ha reunido en este libro lo más notable que ha encontrado en las biografías de los reyes y sabios de los diversos pueblos, en especial de los árabes, persas,griegos, indios, etc. Todo el libro está lleno de anécdotas curiosas». El **Siraŷ** de al-Ṭurṭūšī fue editado hace años y merece una nueva edición ; fue traducido por Maximiliano Alarcón, en Madrid, 1930-1931, en dos tomos, dada su extensión. Alguna obra posterior, como pasa con el **Musnad,** biobrafía del sultán benimerín Abū l-Ḥasan, ya en el siglo VIII/XIV trazada por Ibn Marzūq, sigue las pautas del **sirāŷ** y lo cita abundantemente(16). Consideremos alguń pasaje de este «Espejo»(17). En su capítulo XIX al-Ṭurṭūšī expone los «Requisitos que consolidan la autoridad del sultán», y allí indica que «... los triunfos que logra el sultán sobre sus enemigos, están en razón directa de su justicia para con los vasallos ; las derrotas que sufre en la guerra son proporcionadas a las injusticias que comete con sus tropas, y la cordialidad de relaciones con su pueblo le es de más provecho que los numerosos ejércitos. La corona más preciada del rey es su honestidad ; su defensa más segura la justicias ; sus armas la equidad ; y su hacienda sus vasallos». Y se extiende a continuación ponderando honestidad, justicia y equidad. Ahora bien, si nada de esto cumple el soberano, según toda esta construcción política medieval, el súbdito no podrá alzarse, sino obedecer, doctrina a la que dedica al-Ṭurṭūšī el capítulo XL de su libro, en el cual, entre otras cosas, señala : «... si dices que los reyes de ahora no son como los que hubo en épocas anteriores, es cierto ; mas tampoco los vasallos son como los de tiempos pasados. Por lo tanto, tú no tienes más derecho a menospreciar a tu príncipe, atendiendo a los recuerdos que se conservan de príncipes de otros tiempos, del que tiene el sultán para menospreciarte a tí, si repara en las noticias que corren acerca de los vasallos de entonces. De modo que, si el sultán es injusto contigo, a ti te toca sufrir con paciencia y a él cargar con la responsabilidad de sus actos», y añade algunos hadices recomendando la obediencia a la autoridad a cualquier precio, por ejemplo un pasaje del **Corpus** de Abū Dāwūd que pone en boca del profeta, hablando a sus Compañeros : «Vendrán sobre vosotros gentes aborrecibles que os exigirán cosas a que no estáis obligados. Cuando lo pretendan, acceded a ello y no los vituperéis, sino rogad a Dios en favor suyo», y comenta al-Ṭurṭūšī : «Es éste un texto que apoya con mucha fuerza lo que venimos sosteniendo. Concedamos, pues, a los príncipes todo lo que injustamente pretendan de nosotros, sin oponer resistencia alguna, y abstengámonos de que nuestras lenguas les dirijan ningún reproche. !Siervo de Dios ! No emplees la maldición como arma contra quien te hace víctima de la tiranía ; sírvete más bien de la confianza en Dios». Es decir, que por encima de todo, prevalece el mantenimiento del Poder establecido, una de las ideas políticas esenciales.

---

(16) Mª J. Viguera, **al-Musnad** (cit. antes en nota 3).

(17) **Lámpara de los Príncipes por Abubéquer de Tortosa,** traducción po Maximiliano Alarcón, Madrid, 1930, I, cap. XIX, p. 239 y II, cap. XL, p. 49 - 50,

Pero no sólo aquel interesante ulema que fue al-Ṭurṭūšī expresó sus ideas políticas en este interesante «Espejo», sino que las distribuyó por varias de sus composiciones tomando algunas veces partido sobre determinadas opciones político-religiosas, como hizo respecto a los Almorávides, frente a la fragmentación y condenada actuación de los Reinos de Taifas, conservándose de él una carta al emir Yūsuf b. Tāšufīn en que le exhorta al buen gobierno[18], y en ella, desde una posición más comprometida que la que adopta cuando escribe en **adab,** le dice «Voy a dedicarte - al emir - algunas exhortaciones y máximas, y si las aceptas habrás de triunfar en todo grave asunto que emprendas... Pues aquel a quien Dios concedió poder en este mundo, otorgándole imperio, si no practica lo que Dios ordena...», amenazándole si es así con la perdición eterna y repasando todas sus obligaciones, entre ellas la de la Guerra Santa.

En los siglos que aún quedaban al Islam andalusí pueden señalarse algunas obras de **adab,** muy desigualmente estudiadas y con un cierto valor, en genral, para seguir el curso de la moralidad política teórica y literaria. Entre ellas podemos citar el **Rayḥān al-albāb** del cordobés Ibn Jayra (m. 564/1168), del que parece conservarse un manuscrito[19], una **Nuzhat al-albāb** del también cordobés Ibn al-Ḥāŷŷ, ya de mediado el siglo VII/XIII, además del **Kitāb alif bā'** del malagueño Ibn al-Šayj, también de ese siglo, y del cual ofreció Asín Palacios un índice del conglomerado que es su contenido, gracias al cual[20] puede apreciarse con facilidad la proporción política de la miscelánea, que repite las consignas consabidas sobre que «la organización social es necesaria para que exista la sociedad», «la mutua ayuda de los individuos, comparada con la de los miembros del organismo humano», anécdotas de reyes, meditación sobre las actuaciones de «los primeros califas», o «sobre el visirato», etc. La ocupación del **adab** por la política se mantiene en el siglo VIII/XIV, con las **al-Zaharāt** de Ibn Simāk[21], el **Kitāb al-adab wa-l-siyāsa** de Ibn Huḏayl[22], pero sobre todo con el polígrafo Ibn al-Jaṭīb, que, como todas las grandes figuras, no sólo cumple con el tema político dentro del **adab,** sino que lo rebasa, lo precisa y entrevera de sus propias reflexiones a partir de su propia experiencia y ejercicio de la política, y no sólo acarrea materiales, sino que los crea, dentro de los cauces de su cultura y época, aunque abocado a tantas cosas no consiga llegar a las cimas de la reflexión sociológica lograda por su contemporáneo y amigo Ibn Jaldūn. Ibn al-Jaṭīb expuso su entendimiento de la política en sus numerosas obras históricas y reunió sus ideas al respecto en dos tratados

(18) Mª J. Viguera, «Las Cartas de al-Gazālī y al-Ṭurṭūšī al soberano almorávid Yūsuf b. Tasufin», **Al-Andalus,** XLII (2977), 341-347, espec. 361 y ss.

(19) Pinilla, art. cit., p. 97, n. 50.

(20) Miguel Asín Palacios, «**El Abecedario** de Yúsuf Benaxeij el malagueño», **Boletín de la Real Academia de la Historia,** C (1932), 195 - 228.

(21) Edición por Maḥmūd ᶜAlī Makkī, Madrid, 1984.

(22) Mª J. Viguera, trad. y estudio de **Gala de caballeros de Ibn Huḏayl,** Madrid, 1977, espec. p. 28 sobre **ᶜAyn al-adab wa-l-siyāsa.**

de ciencia política titulados **Maqamat al-siyasa** y **al-Išara ilà adab al-wizāra**, editados ambos por Muḥammad Kamāl Šabāna en Rabat, en 1980. Dentro de su brevedad, ambos textos son importantes, como han resaltado Dunlop, Arié y W. al-Qāḍī[23]. En la **Maqāmat al-siyāsa** «Ibn al-Jaṭīb expone sus teorías sobre el arte de gobernar por medio de una ficción literaria. Imagina que en una noche de insomnio el califa Hārūn al-Rašīd pide a sus cortesanos que le traigan un hombre del pueblo, dotado de buen sentido común, al que encuentren en las calles de Bagdad... cuando se encuentra ante el soberano, éste le pide sus consejos sobre la administración del Estado y él recomienda al califa que mantenga a sus súbditos en los límites de una estricta observación de la ley religiosa **(al-šarīᶜa)**, de elegir un visir leal, modesto y piadoso, de reclutar a los oficiales del ejército regular entre hombres de buenos linajes entrenados en la Guerra Santa, de exigir docilidad y fidelidad a los gobernadores de provincia. Le aconseja también mostrarse imparcial, respetar la justicia y la verdad, practicar el mecenazgo de los hombres de letras que puedan dar brillo al reino y conmemorar los hechos memorables del soberano». Pasa revista - con opiniones muy teóricas - al estado de los súbditos, de los visires, del ejército, de los gobernadores, de la educación de los niños, de los servidores, de las mujeres, y termina con unas reflexiones sobre los bienes de fortuna, los cortesanos y una serie de consejos diversos. La otra obrita, **al-Išāra ilà adab al-wizāra** es un divertimento de Ibn al-Jaṭīb, visir, sobre el oficio de visir, ya viéndolo con la perspectiva de quien está de vuelta de la política, cuyo desencanto transparentó Ibn al-Jaṭīb en otros textos suyos interesantísimos, por ejemplo alguno de la **Iḥāṭa**[24], donde llega a decir : que los riesgos de la vida pública no tienen compensación, destilando amargura, por todos sus poros, de la política.

Dentro también del **adab** cabe situar el subgénero de los «Testamentos»[25], entre los cuales algunos figuran redactados por soberanos o personajes políticos, que aconsejan, puestos en el último trance, a quien viene detrás. En al-Andalus el más famoso de estos «Testamentos» es posiblemente el de Almanzor, con recomendaciones a su hijo y sucesor ᶜAbd al-Malik en que pasa revista a su buena actuación, diciendo, por ejemplo[26] : «Te dejé allanados todos los asuntos de estado, y he metido en vereda las distintas categorías de sus altos funcionarios y he establecido diferencia entre los ingresos y los gastos del reino.

---

(23) Douglas Morton Dunlop, «A little-known work on politics by Lisān al-Dīn b. al-Jaṭīb», **Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos**, VIII (1959), 47-54 ; Rachel Arié, **L'Espagne musulmane au temps des Naṣrides (1232 - 1492)**, París, 1973, 180 - 181 (y 2ᵉ ed., París, 1990, ampliada) ; Wadād al-Qāḍī, «Lisān al-Dīn Ibn al-Ḫaṭīb on politics», **Actes du 8ème Congrès de l'Union Européenne des Arabisants et islamisants**, Aix-en-Provence, 1978, 20 5 - 217.

(24) Mª J. Viguera, «Ibn Marzūq según Ibn al-Jaṭīb», **Revue de la Faculte des Lettres**, Tetuán, II (1987), 33 - 41.

(25) Viguera, «El mundo islámico», 348 - 349 y 368.

(26) Fernando de la Granja, «El testamento de Almanzor», **Miscelánea José Mª. Lacarra**, Zaragoza, 1986, 25 - 32, espec. p. 30.

Te dejo bien abastecidos los graneros y llenos los depósitos de armas. Te dejo una hacienda por encima de lo que supone la paga de tus tropas y tus gastos. No se te vaya la mano en derrochar, y no nombres agentes fiscales que no obren rectamente, pues ello minaría a prisa tu poder, ya que cualquier negligencia te llevaría sin remedio al menoscabo. Procura extremar el celo en todos tus asuntos, y en todo aquello que te denuncien los intrigantes actuá sólo sobre seguro. Me he esforzado en dejarte enderezada la grey, cuyo mayor anhelo es sentirse a salvo del arrebato [del gobernante] y poder confiar en su mansedumbre». Y así sigue Almanzor dando cuenta final de su entendimiento de la Política.

Con esto estamos cruzando al filo de la Historia, o, concretando más, porque son piezas importantes del activismo político, de los cronistas ; los «Cronistas de al-Andalus»[27], como todòs los demás, y más o menos, se consagraron a referir prioritariamente los actos del soberano y de los estamentos que ejecutan su poder... de forma oficial, según las interpretaciones convenientes ; y «convirtieron las razones políticas de sus respectivos Estados en ideales incontestables, exaltaron el derecho prioritario de sus respectivas dinastías a ejercer el poder supremo y exclusivo en su territorio, y justificaron tales pretensiones a través de una presentación elogiosa de los soberanos a quienes servían». Junto a tales posturas, los cronistas adoptaban y vertían su ideario político, respecto al que contrastaban su relato, alabando o vituperando los actos del Poder que describían.

Pero cambiemos de panorama, dejèmos el campode las Bellas Letras y de la Historia, y vayamos al del Derecho y de la Teología, donde, también, tanta reflexión política se produjo. En al-Andalus, la primera figura importantísima y definida al respecto fue Ibn Ḥazm (994-1064), que reflexionó sobre ello con amplitud, calidad y originalidad indiscutibles, Las obras en que expone ideas políticas son, fundamentalmente, su «Aproximación a la Teología» **(al-Taqrīb li-ḥudūd al-Kalām)**, su «Precisión sobre los fundamentos legales» **(al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām)**, su famosa «Historia crítica de las ideas religiosas» **(al-Fiṣal)**[28], algunas «epístolas» jurídico-teológicas[29] y un «Tratado de política» **(Kitāb al-siyāsa)** que nos ha llegado fragmentariamente[30]. En ninguna de sus obras anda Ibn Ḥazm por las ramas ni habla por hablar o de oídas ; lo que trata lo trata porque le parece necesario, especialmente frente a una realidad política andalusí que le inquietaba profundamente y ante la que no estaba de acuerdo, pareciéndole desastroso el final de los Omeyas, la

---

(27) M. J. Viguera, «Cronistas de al-Andalus», en F. Maíllo (ed.), **España, al-Andalus, Sefarad : Síntesis y nuevas perspectivas**, Salamanca, 1988, 85 - 98.

(28) Sobre ibn Ḥazm existe una bibliografía muy amplia, cfr. A.M. Turki, **Polémiques entre Ibn Ḥazm et Bājī sur les principes de la Loi religieuse**, Argel, 1973 ; Ḥasan al-Waraglī, «Ḥawla mafhūm al-jilāfa ᶜ inda ibn Ḥazm», **Abḥāṯ andalusiyya**, Tánger, 1990, 129 - 140.

(29) Editadas por Ihsan ᶜAbbas, Beirut, 1980 - 1983, 4 t.

(30) Viguera, «El mundo islámico», p. 338, n. 24.

fragmentación en taifas, la guerra civil... guiado por su legitimismo buscó dejar bien sentado, por una parte, la necesidad del Califato y, por otra, la conveniencia, de que ese Califato lo ejerzan los Omeyas. La posición, entre teoría y realidad, de Ibn Ḥazm es muy interesante, y en esa óptica combinada ha sido enjuiciada por el jurista egipcio Abū Zahra[31] en su gran libro sobre Ibn Ḥazm y, más pausadamente, por Abdel Magid Turki en su artículo «L'engagement politique et la théorie du Califat d'Ibn Ḥazm (384/994 - 456/1064)»[32], demostrando que las tesis sostenidas por el gran pensador «colocàndose, desde luego, en una situación de perfecta continuidad en relación con un cierto clasicismo jurídico, no dejan de evidenciar también algunas tomas de posición que sólo se explican - y legitima - a partir de la situación político-social de al-Andalus durante la primera mitad del siglo IV/XI. En esta perspectiva, las grandes líneas políticas que estructuran la reflexión política de nuestro polígrafo pasan por la condición de la preeminencia de los Árabes en el Poder político, que dentro de éstos debe ser ejercido por los descendientes de ᶜAdnān, lo cual excluye a los Qaḥṭāníes - como era Almanzor - y a los beréberes, eslavos, etc. Otro de sus puntos esenciales es asegurar la necesidad de que exista un Califa - omeya, claro está - y que cumpla rigurosamente con sus deberes religiosos. Califa o Imam obligatorio, único, designado por el anterior o por gentes de su confianza, y condena de las insurrecciones contra él, cuyas cualidades étnicas, morales y físicas establece con cuidado. Oigamos una parte de sus ideas sobre la situación política que ha de vivir, y tanto le disgusta[33] : «En cuanto a lo que me habéis consultado acerca de la guerra civil actual y de lo engañadas que están las gentes respecto de ella, poniendo, al parecer, su esperanza unos en otros, es en verdad una prueba a que Dios nos somete y de la cual le pedimos nos libre, porque realmente es una tentación al mal... destruye la vida religiosa... todo el que gobierna una ciudad... [ahora, en al-Andalus] es un salteador de caminos, que... siembra el desorden en el país, haciendo... algaras contra los bienes de los musulmanes, súbditos de cualquier príncipe que le sea hostil... imponiendo contribuciones indirectas y personales sobre los cuellos de los muslimes, dando a los judíos jurisdicción... Si todos cuantos de corazón reprueban este estado de cosas se pusiesen de acuerdo, es seguro que los tiranos no lograrían vencer...», y así sigue, tamizando la política correcta e incorrecta y fustigando a los régulos de taifas que contrarían la legalidad ḥazmí.

De igual modo que en Oriente, varios géneros jurídicos expresaban concepciones políticas, en al-Andalus, uno de ellos, las normas administrativas, de forma destacada las contienen también, igual que constituyen, las ideas

---

(31) 2e ed., El Cairo, 1954.

(32) **Bulletin d'Etudes orientales, XXX** (1978), 221 - 251 ; reproducido en su libro **Théologiens et juristes de l'Espagne musulmane. Aspects polémiques**, París, 1982, 69 - 99.

(33) Miguel Asín Palacios, «Un códice inexplorado del cordobés Ibn Ḥazm», **Al-Andalus**, II (1934), 1 - 56, espec. p. 38.

políticas, uno de los cañamazos de otras fuentes jurídicas, que las evidencian y las imponen como actuación, por ejemplo en algunas fetuas. En algún manual de **ḥisba** también, no sólo se refieren a las actuaciones que han de regir en los zocos y calles, sino al marco político general en que las normas se asientan ; por ejemplo, el **Tratado de Ibn ᶜAbdūn**[34], tras hablar de las ventajas del bien, dedica un largo segundo apartado a «examinar la manera de ser del príncipe, el ςual constituye el eje del cuerpo social y como el centro de una circunferencia... El príncipe es también respecto a la nación lo que al hombre la inteligencia.... El buen estado de una sociedad depende de las buenas cualidades del príncipe...», y sigue así con esta doctrina de la soberanía esencial que ocupa el centro de esa característica construcción política medieval que fue la institución real.

Tras las elaboraciones teológicas, jurìdiças y éticas todavía quedaba por formularse la de los **falāsifa**, surgida en Oriente en el siglo III/IX para fructificar hasta el VI/XII. Esta reflexión, en que la Política tiene gran lugar, se enraiza en la Filosofía griega y buscará la manera de compaginar las otras tres elaboraciones anteriores islámicas con las especulaciones racionales, afán en que pusieron sus mejores fuerzas y en la cual se agotaron. La reflexión sobre la Ley es esencial en estos **falāsifa,** siendo esa Ley revelada y razonable el centro del Estado perfecto, gracias a lo cual el hombre cumple sus objetivos terrenales y espirituales. El profesor Tornero ha examinado una serie de cuestione relativas a todo esto, en un artículo bastante general y reciente al que quiero remitir, para no extenderme más sobre estas Guestiones que ustedes conocen bien[35].

En relación con estos **falāsifa** conviene recordar que conocieron, estudiaron y comentaron textos políticos de los filósofos griegos, como Platón, Aristóteles, Plotino, Porfirio, Proclo... cuyas contribuciones ha repasado muy recientemente el profesor García Gual al exponer las ideas políticas de «La Grecia antigua»[36]. Sobre esta base griega y helenística elaboraron los **falāsifa** su propio sistema, dentro de la doctrina islámica. Y dentro de ese sistema, en conexión con sus propuestas metafísicas, éticas y psicológicas, dedicaron una parte a la reflexión política. Su quehacer es muy atractivo, pues estos **falāsifa,** junto con Ibn Jaldūn, efectuaron un peculiar tratamiento de las ideas políticas, sin las idealizaciones de la Teología y de la literatura moralizante y sin los pragmatismos de la Jurisprudencia ; por ello encontramos en ellos el desarrollo más intelectual de la Política. En esta relfexión de los **falāsifa** se instala con más o menos fuerza la convicción de que la vida política es en el hombre algo natural, idea procedente de los filósofos griegos y que nuestros **falāsifa** intentan integrar dentro del sistema islámico.

---

(34) Emilio García Gómez y E. Lévi-Provençal, **Sevilla a comienzos delsiglo XII. En Tratado de Ibn ᶜAbdūn,** Madrid, 1984 y 2ᵉ ed., Sevilla, 1981, pp. 36 y ss.

(35) Emilio Tornero, «Religión y filosofía en al-Kindī, Averroes y Kant», **Al-Qanṭara,** II (1981), 89 - 128.

(36) En la **Historia de las ideas políticas,** ya citada, I, 53 - 166.

La reflexión de los **falāsifa** respecto a la Política tuvo una dimensión teórica y otra práctica. La dimensión teórica gira alrededor de la organización de un Estado perfecto en que el hombre colme sus objetivos de todo tipo. La dimensión práctica gira alrededor de las consideraciones imperfectas de la realidad social, que pueden llevar a las opciones del «solitario» de Avempace o del «autodidacto» de Ibn Ṭufayl.

Cronológicamente los **falāsifa** andalusíes propiamente dichos comienzan con la figura de Avempace, filósofo zaragozano, nacido en 1070 y muerto, en 1138, en Fez. Recientes trabajos del profesor Lomba[37] sobre él han conseguido perfilar mejor el perfil de un pensador importantísimo, como fue Avempace, sobre el que conviene tener presente también la edición y traducción, con estudio, por Asín Palacios, de **El régimen del solitario, Tadbīr al-mutawaḥḥid**[38], obra esencial en la expresión de su construccíon política, que descansa en sus grandes preocupaciones éticas, que le llevan a establecer que el fin del ser humano se realiza a través de la religión, guardada por el Estado virtuoso, Estado o Ciudad perfecta que, dice, «se caracteriza por la propiedad de estar privada del arte de la medicina y del arte de la judicatura, y eso porque el amor mantiene unidos a los ciudadanos...». Pero, establecido esto, tiene Avempace que reconocer que en la realidad no existen ciudades perfectas, por lo cual, añade, el hombre que quiera lograr la perfección no tendrá más remedio que vivir solitario, y llega a afirmar, literalmente : «el buen régimen será tan sólo el régimen del hombre aislado». Este hombre solitario **(mutawaḥḥid)** es el verdadero sabio, que procura lograr la máxima perfección y felicidad a través de un régimen de conducta espiritual y física ; es el fermento del bien en su sociedad, aunque en ella sólo suponga una minoría y aunque su aislamiento, precisa el mismo Avempace «lleva anejo algo que es extraño a la naturaleza». Avempace escribió varias obras, comentarios de algunos tradados de Aristóteles, comentarios sobre comentarios de Alfarabi y discursos sobre lógica, matemáticas, astronomía y medicina.

El profesor Lomba[39] ha analizado con mucha exactitud el pensamiento de su paisano Avempace y de él entresacó los siguientes juicios : «... Con Aristóteles y al-Fārābī, Avempace piensa que el hombre es un animal político, un **zoon politikón** en terminología del·primero, o un **ḥayawān madanī,** según el segundo. Y ello, a pesar de su insistencia en el ideal del solitario, **mutawaḥḥid.** Para Avempace está claro que la sociabilidad pertenece a la misma esencia natural del hombre, mientras que la soledad es un bien sólo accidental y motivado por las circunstancias... La aparición del solitario se debe a la disconformidad del sabio con el estado real imperfecto en que vive, abandonándolo, en consecuencia para lograr su fin personal y último. Pero

(37) Joaquín Lomba Fuentes, **Avempace,** Zaragoza, 1989, entre otros trabajos suyos.

(38) Madrid-Granada, 1946, las páginas citadas son 38, 42 y 43.

(39) J. Lomba, op. cit. y su reproducción en **ensayos sobre la Filosofía en al-Andalus**, coordinados por Andrés Martínez Lorca, Barcelona, 1990, espec. pp. 349-350

la verdad es que esta situación es mucho más real de lo que parece, por cuanto que para Avempace... todos los Estados reales y existentes, tanto del final del período de los reinos de taifas, como de los almorávides que se dejaron seducir por el lujo imperante en al-Andalus, son imperfectos, malos. La impresión que da Avempace es la de un hombre absolutamente decepcionado, desencantado de la vida política de su tiempo. Algo similar a lo que le ocurrió al mismo Platón».

La idea del aislamiento individual y sus posibilidades fueron examinadas a continuación por el filósofo y médico Ibn Ṭufayl de Guadix, nacido hacia el año 1110 y 1185, autor del célebre «El filósofo autodidacto», conocido en Occidente desde el año 1671 a través de la versión latina de Eduardo Pococke, de la que salieron otras dos inglesas, una de las cuales, realizada por un reverendo cuáquero, fue lectura de devoción entre sus adeptos, inclinados al misticismo. La obra ha sido muchas veces traducida a muchos idiomas, entre ellos al castellano, primero por Pons Boigues y luego por González Palencia[40]». «El filósofo autodidacto» o «Epístola de Ḥayy b. Yaqẓān», con razones y planteamientos similares a los de Avempace, pero con más insistencia respecto a las posibilidades individuales del hombre, cuenta su autor el crecimiento físico, intelectual y espiritual de un hombre, aislado por azar en una isla solitaria, llegando a plantear, a través de anécdotas cotidianas, una reflexión completa sobre el ser humano y sus actividades, entre ellas las políticas. Ha sido muy numerosa la investigación que este atractivo librito - librito por su extensión - ha suscitado y mucha de ella la repasó el profesor Gómez Nogales en un artículo escrito «En el VIII centenario de su muerte, 1185. Ibn Ṭufayl»[41].

Y llegamos ante Averroes, con toda devoción, pues nos encontramos así ante la cumbre del aristotelismo medieval, en su postrer fulgor andalusí durante los tiempos mejores del Califato almohade. Nació Averroes en el seno de una gran familia de juristas cordobeses, en 1126, y murió en Marrakech, en 1198. Con él, en realidad, acabó la especulación árabe de estos filósofos islámicos ; el interés por la filosofía griega, por ellos cultivada, rebrotará en el judaismo y en el cristianismo a través de traducciones de la **falsafa** árabe, desde comienzos del siglo de Averroes, en versiones hebreas y latinas.

Averroes expresa su reflexión política, sobre todo, en sus comentarios a la **República** de Platón, que es una obra clave, traducida y estudiada recientemente por Miguel Cruz Hernández[42], a la **Etica a Nicómaco**, en su refutación a los ataques de Algacel contra los filósofos[43], y en tres tratados filosófico-

(40) Madrid, 1900 y Madrid, 1934 y 1948, respectivamente.

(41) **Temas Árabes**, I (1968), 57 - 76.

(42) **Exposición de la «República» de Platón**, por Averroes, traducción y estudio preliminar de Miguel Cruz Hernández, Madrid, 1987.

(43) Véase la introducción de Emilio Tornero a su traducción de las **Confesiones** de Algacel, Madrid, 1990.

religiosos : **Faṣl al-maqāl, Ḍamīma** y **Manāhiŷ**, todo lo cual forma un consistente **corpus** de doctrina política, sobre el cual el profesor Cruz Hernández ha ofrecido una acertada caracterización en su destacable artículo sobre la «Crítica de Averroes a la política islámica medieval»[44].

El pensamiento de Averroes, en la línea filosófica islámica, prefiere en concreto las propuestas de Aristóteles sobre las de Platón, va más allá que Alfarabi en reconocer el papel de la ley canónica como ley ideal, y por ende en la importancia que concede a «la función sociopolítica de la religión», como se titula y trata un artículo de Emilio Tornero[45], y se aparta del «solitarismo» de Avempace e Ibn Ṭufayl, pues piensa Averroes que el camino hacia la verdad lo cumple mejor el ser humano en su medio natural que es el social, regulado por el Estado cuyo fin ha de ser cumplir los fines individuales.

La **Exposición de la «República» de Platón**[46] por Averroes es una de las grandes obras políticas de la filosofía islámica. Se estructura en tres partes : en la primera trata de la necesidad de la vida social para lograr el ser humano su perfección, en la sociedad virtuosa, pues, dice : «Para adquirir su perfección un sujeto necesita la ayuda de otras gentes. Por esto el hombre es por naturaleza político». En la segunda parte habla de las cualidades del gobernante, y entre ellas «que se incline naturalmente al estudio de las ciencias teóricas... que tenga buena memoria y no sea descuidado... que ame la búsqueda del saber... de la verdad... que esté libre de apetitos sensuales... que no apetezca el dinero... que tenga amplitud de ideas... que sea valeroso... que esté dispuesto a desarrollar la inclinación tanto hacia el bien y la belleza como a la justicia y las restantes virtudes... que sea elocuente... [de] buen estado y perfeccionamiento físico... [y que] además su ley religiosa particular no puede estar distanciada de las leyes humanas naturales». En la tercera parte describe las sociedades imperfectas, que son la timocracia, la plutocracia, la sociedad demagógica y la tiranía, la hedonista y la oligárquica ; cada una de las cuales puede conducir a otra de ellas, como dice Averroes : «La evolución de la comunidad demagógica en tiranía es semejante al cambio del poder oligárquico en dominio demagógico ; su causa es la siguiente : la razón del paso del poderío oligárquico a gobierno demagógico no es otro que el haberse excedido en su finalidad propia, a saber : la adquisición de la riqueza. (Por esto es también causa de que broten en dicha sociedad muchos individuos demagógicos a los que hemos comparado con los zánganos existentes en las colmenas). Del mismo modo, la razón del cambio del poder demagógico en dominio tiránico consiste solamente en un exceso en la procura de libertades y en su desarrollo ilimitado, pues cualquier cosa que se realiza en demasía, allende su medida, acaba por transformarse en su contrario... La búsqueda excesiva de libertades es la causa de que nazcan los holgazanes».

---

(44) **Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid**, XXIII (1985 - 1986), 15 - 48.

(45) **Anales del Seminario de Historia de la Filosofía**, IV (1984), 75, 82.

(46) Trad. citada de Miguel Cruz Hernández, pp. 6, 73 - 75 y 129.

Una de las características de la reflexión política andalusí fue su prolongación por pensadores judíos, entre los cuales cabe destacar al teólogo, jurisperito y médico Maimónides, nacido en Córdoba, en 1135, y muerto en Egipto, en 1204. Obras suyas como «Guía de perplejos» y «Código de las leyes» están imbuídas de las teorías de los **falāsifa** islámicos, desde Alfarabi hasta Averroes, centrándose sus ideas políticas en la idea del Estado justo como responsable de la vida social virtuosa[(47)].

Al final, y ya fuera, aunque no del todo, de la reflexión política de al-Andalus aparece Ibn Jaldūn, cuya vida, que fundamentalmente transcurrió en el Norte de África, llena los dos últimos tercios del siglo VIII/XIV, para asomarse al IX/XV, y anticipar con sus interpretaciones sociológicas todo lo que luego habría de traer la filosofía de la historia, por él comenzada. Suya es la frase : «La autoridad es una institución natural de la humanidad», broche de las propuestas naturalistas de los filósofos y que deja muy atrás las interpretaciones de otros grupos de pensadores sobre la institución del Estado. Pero en realidad Ibn Jaldūn queda fuera de al-Andalus, y sólo aludimos a él como un cierto colofón suyo[(48)].

Y con esto terminamos nuestro recorrido por las ideas políticas en al-Andalus, con su variedad y abundancia de escritos al respecto, su concreto desarrollo cronológico espacial y geográfico, sus características confrontaciones entre teoría y práctica y sus construcciones fundamentales en torno a la autoridad y a la institución soberana, que fue la gran aportación del pensamiento medieval.

---

(47) Sobre el conocimiento en al-Andalus de las ideas de Alfarabi, cf. Rafael Ramón Guerrero, «Textos de la-Fārābī en una obra andalusí del siglo XI : **Gāyāt al-ḥakīm** de Abū Maslama al-Maŷariṭī», **Al-Qanṭara** (en prensa).

(48) Viguera, «El mundo islámico», pp. 359 y ss.

LA ACTIVIDAD INTELECTUAL EN AL-ANDALUS EN EPOCA DE LOS REYES DE TAIFAS

Manuela MARIN
C.S.I.C. Madrid

En los últimos años, me he venido dedicando al estudio de la actividad cultural e intelectual en al-Andalus y, más recientemente, he concentrado mi interés en el siglo V/XI, el siglo de los Reyes de Taifas. Voy a presentarles ahora alguno de los resultados de ese trabajo.

En primer lugar, quisiera definir lo que entiendo por actividad intelectual en esta breve comunicación. Me refiero con ello a un conjunto de especialidades científicas concretas : *ʿulūm al-Qur'ān, ḥadīṯ y fiqh son las más importantes y en las que fijaré mi atención de modo preferente. Junto a los estudios dedicados a la lengua árabe, estas son las materias más cultivadas por los ulemas andalusíes en esta época y esta es la razón de que les haya dedicado una atención especial. Por otro lado, no es posible olvidar la importantísima producción literaria que se da en este periodo, en el que florecen señalados poetas y autores de rasā'il. Sin embargo, no voy a entrar en el estudio de los temas de adab, que precisan de una metodología diferente y específica, limitándome, como he dicho, a las ciencias mencionadas en primer lugar.*

Para realizar este trabajo, he utilizado sobre todo las informaciones procedentes de los diccionarios biográficos andalusíes, en primer lugar el Kitāb al-Ṣila de Ibn Baškuwāl, pero también otras obras como *Tartīb al-madārik* de al-Qāḍī ʿIyāḍ, Ŷaḏwat al-muqtabis de *al-Ḥumaydī, al-Takmila* y al-Ḥulla al-siyarā' de Ibn al-Abbār, etc. Gracias a la consulta sistemática de estas y otras obras biográficas, he elaborado una nómina de personajes del periodo en cuestión que me ha servido como base para estudiar la actividad intelectual de esta época.

1. LAS CIENCIAS DEL CORÁN

Es sabido que en época de los reyes de Taifas se produjo en al-Andalus un gran florecimiento de las ciencias relacionadas con el Corán. De todas ellas, la más cultivada fue la ciencia de las lecturas coránicas ; más limitado es el número de los ulemas que se dedicaron al *tafsīr al-Qur'ān y sólo unos pocos cultivaron la ciencia de al-nāsij wa-l-mansūj.*

Los diccionarios bigráficos abundan en informaciones sobre los ulemas que eran almocríes ; de muchos de ellos nos dicen también en qué mezquitas ejercieron sus funciones como lectores del Corán. Es interesante hacer notar que muchos almocríes llevan también laqab como *al-ḍarīr o al-kafīf.* Ello nos indica que, como en otros países del mundo islámico, era frecuente en al-Andalus que las personas privadas de visión se dedicaran a la memorización y recitación del Corán ; era un trabajo a su alcance y una forma relativamente fácil de ganarse la vida.

El interés por las lecturas coránicas no nace en al-Andalus en esta época ; desde hacia tiempo se conocía la lectura del medinés Nāfiᶜ b. ᶜAbd al-Raḥmān (m. 169/785), a través de su discípulo egipcio ᶜAbd Allāh, conocido como Warš (m.197/812) y, más adelante, a través de Qālūn (m. 220/835). Los ulemas andalusíes que viajaron a Egipto durante el siglo IV/X y V/XI estudiaron sobre todo con Abū l-Ṭayyib Ṭāhir b. ᶜAbd al-Munᶜim b. ᶜUbayd Allāh b. Galbūn (m. 399/1008) y con su hijo Abū-Ḥasan Ṭāhir. Padre e hijo fueron maestros de uno de los almocríes de mayor influjo e importancia en la época de los Reyes de Taifas : el qayrawānī Makkī b. Abī Ṭālib (m. 437/1045). A través de él y de sus maestros egipcios penetraron en al-Andalus las obras de almocríes orientales como el bagdadí Ibn Muŷāhid (m. 324/936) e Ibn Jālawayh (m. 370/980).

Makkī b. Abī Ṭālib fue almocrí en Córdoba, así como *ṣāḥib al-ṣalāt y jaṭīb* en la mezquita aljama de la antigua capital omeya. Fue autor de un gran número de obras que conocieron una gran difusión, y puede decirse que a partir de él se inicia en al-Andalus una verdadera escuela de ciencias coránicas que hasta entonces no había existido. Makkī se caracterizó por dedicarse a casi todas las disciplinas relacionadas con el texto del Corán : escribió libros (muchos de ellos conservados hasta nuestros días) sobre *taŷwīd, qirā'āt, garīb al-Qur'an* y *al-nāsijwa-l-mansūj.* Sin embargo, sus continuadores en al-Andalus destacaron sobre todo en el campo de las *qirā'āt,* y ello ha de ponerse sin duda en relación con el florecimiento de los estudios gramaticales y linguísticos ya desde épocas anteriores.

Sin duda la figura mas importante en esta especialidad es Abū ᶜAmr al-Dānī (m. 444/1053), que es como se conoce a ᶜUṯmān b. Saᶜīd b. ᶜUṯmān Ibn al-Ṣayrafī. Abū ᶜAmr era originario de Córdoba, pero tras la *fitna se refugió,* como muchos otros ulemas, en Šarq al-Andalus. Se estableció en Denia, la capital de Muŷāhid al-ᶜĀmirī y de esta ciudad tomó la *nisba* por la que es más conocido.

Gracias a Abū ᶜAmr al-Dānī y al apoyo de Muŷāhid se creó en Denia un círculo importante de estudiosos dedicados a las lecturas coránicas. Las obras de Abū ᶜAmr conocieron una gran difusión ; entre ellas destaca su *Kitāb al-taysīr fī l-qirā'āt al-sabᶜ.* Esta y otras obras fueron transmitidas en al-Andalus por sus discípulos, que en las fuentes biográficas alcanzan el número de 54. De todo ellos el más importante fue Abū Ḍā'ūd Sulaymān b. Naŷāḥ (m. 496/1102), valenciano y maestro a su vez de muchos ulemas andalusíes.

Makki, Abu ᶜAmr al-Dani y Abu Da'ud al-Muqri' forman una sucesión cronológica de los mejores especialistas en estudios coránicos de esta época. Pero además hay que tener en cuenta que hubo un número muy alto de otros estudiosos que por todo al-Andalus se dedicaron a escribir obras sobre *qirā'āt* ; generalmente se habla sobre todo del grupo de Denia, pero hubo también otros en Sevilla, Toledo, Córdoba y otras ciudades ; sería demasiado largo citar aquí nombres y títulos, pero hay que hacer constar que no se trata de un fenómeno limitado al Šarq al-Andalus.

En contraste con el auge de las *qirā'āt,* otras especialidades de los estudios coránicos no fueron cultivadas por personalidades de la talla de Abu ᶜAmr al-Dānī. Aunque al menos se escribieron cuatro libros de *tafsīr al-Qur'an,* ninguno de ellos se ha conservado, y no debieron de tener la importancia que luego alcanzaron las obras de Ibn ᶜAṭīya o de al-Qurṭubī. Dos autores muy conocidos, Ibn Ḥazm e Ibn ᶜAbd al-Barr, también dedicaron parte de su gran actividad intelectual a los estudios coránicos : el primero compuso *Al-Nāsijwa-l-mansūj* y el segundo es autor de un *Kitāb al-Bayān fī iᶜrāb al-Qur'ān.*

Como conclusión a esta rápida visión de las ciencias coránicas, podemos por tanto afirmar que el siglo V/XI es una época de esplendor en lo que se refiere a las *qirā'āt,* mientras que en otros campos se continuá la tradición anterior, se hacen resúmenes y comentarios de obras orientales, pero se carece de una aportación original que sólo aparecerá en épocas posteriores.

2. EL ḤADĪṮ

Es sabido que el estudio del *ḥadīṯ* se inicia en al-Andalus en el siglo III/IX, gracias a Baqī b. Majlad y a Muḥammad b. Waḍḍāḥ. La tradición del estudio del *ḥadīṯ* continuá en épocas posteriores hasta llegar al siglo de los Reyes de Taifas, en el que aparecen figuras de suma importancia para el desarrollo de estos estudios.

El primer nombre que debe mencionarse es el de Abū ᶜUmar Yūsub b. ᶜAbd Allah b. ᶜAbd al-Barr (m. 463/1070) : entre sus muchas obras que abarcan gran cantidad de temas, hay que señalar, en el campo del *ḥadīṯ,* su monumental *Al-Tamhīd li-mā fī l-Muwaṭṭa' min al-maᶜānī wa-l-asānīd,* cuya edición marroquí (Rabat, 1965-1985) abarca 16 volùmenes. *Al-Tamhḥid* es una obra que interesa tanto al tradicionista como al jurista, ya que cada *ḥadīṯ* va seguido de comentarios en los que se citan también las opiniones de las distintas escuelas jurídicas. Otras obras de Ibn ᶜAbd al-Barr están también relacionadas con el estudio del *ḥadīṯ* aunque de manera indirecta, como su gran repertorio biogràfico sobre los *ṣaḥāba (Al-Istīᶜāb fī maᶜrifat al-aṣḥāb) o Al-Inbāh ᶜalà qabā'il al-ruwāt.*

Al igual que ocurría en el campo de las lecturas coránicas, en el del *hadit* podemos establecer la continuidad de maestro a discípulo, a partir de Ibn

ᶜAbd al-Barr, con otros dos personajes de gran importancia. El primero de ellos, Abū ᶜAlī Ḥusayn b. Muḥammad al-Gassānī al-Ŷayyānī (m. 498/1104), fue en efecto discípulo de Ibn ᶜAbd al-Barr pero, al contrario de su maestro, se especializó en el campo del *ḥadīṯ* de manera exclusiva. Mientras que Ibn ᶜAbd al-Barr compone obras que son de importancia notable para el tradicionista pero que son también útiles en otros campos, Abū ᶜAlī al-Gassānī es autor de una serie de textos vinculados únicamente a la ciencia del *ḥadīṯ* y al conocimiento de sus transmisores. Pero al-Gassānī es importante en esta época, muy especialmente, porque a la calidad de sus conocimientos une un gran número de discípulos ; lo mismo que Abū ᶜAmr al-Dānī, su papel como maestro es fundamental.

Entre los discípulos de al-Gassānī se cuenta la tercera personalidad importante de este periodo relacionada con el estudio del *ḥadīṯ* : Abū ᶜAlī Ḥusayn b. Muḥammad b. Firruh al-Ṣadafī, más conocido como Ibn Sukarra. Por la fecha de su muerte, sin embargo (m. 514/1120), Abū ᶜAlī al-Ṣadafī pertenece ya a una época posterior y gran parte de su actividad se desarrolla bajo los almorávides.

Las dos colecciones de *ḥadīṯ* que gozan de una mayor difusión en al-Andalus en esta época son las al-Bujārī y Muslim, que se estudian de manera conjunta, tanto en al-Andalus como en Oriente ; dos maestros de La Meca que tuvieron gran número de discípulos andalusíes en esta materia fueron Abū Ḏarr al-Harawī (m. 453/1044) y Karīma al-Marwazīya. El estudio de estas dos colecciones produjo la composición de varias obras de *šarḥ* en torno a ellas. Al mismo tiempo aparecen libros compuestos en torno a un solo *ḥadīṯ* y se difunden las composiciones de *Arbaᶜūna ḥadīṯan* que pronto se hacen muy populares. No podemos olvidar otras especialidades del estudio del *ḥadīṯ*, como *asmā' al-riŷāl* o *garīb al-ḥadīṯ* ; de todo ello se escribieron una serie de tratados, alguno conservado, como el *Tafsīr garīb mā li-l-Ṣaḥīḥayn*, de al-Ḥumaydī.

Podemos por tanto afirmar que también en el campo del *ḥadīṯ*, como en el de las lecturas coránicas, la aportación andalusí en la época de los reyes de Taifas fue de una gran importancia. Se continúa así una tradición bien establecida, pero también se abren campos de estudio nuevos y se conocen y asimilan obras que llegan de Oriente.

3. EL *FIQH*

La escuela mālikí, predominante en el occidente islámico, continua siendo la más importante en al-Andalus durante el periodo de los Reyes de Taifas. No podemos olvidar que ésta es también la época del ẓāhirismo de Ibn Ḥazm y que Ibn ᶜAbd al-Barr es calificado como šāfiᶜí, pero se trata de tendencias minoritarias ; también algunos orientales que visitaron al-Andalus pertenecían a la escuela ḥanbalí.

Pueden destacarse varias características en el *fiqh* de este periodo. En primer

lugar, y como era de esperar, se observa una continuidad de los estudios iniciados en épocas anteriores. El *Muwaṭṭa'* y la *Mudawwana* siguen siendo las obras básicas y más difundidas ; a ellas hay que añadir ahora las de dos juristas norteafricanos, Ibn Abī Zayd y al-Qābisī, que conocieron una gran aceptación. Una buena parte de la actividad intelectual de los alfaquíes se dedica a comentarios y resúmenes de los dos grandes textos mālikíes, entre los que destaca el comentario de Abū l-Walīd al-Bāŷī, *Al-Muntaqá fī šarḥ al-Muwaṭṭa'*.

Los mālikíes de al-Andalus se habían distinguido desde antiguo por su interés acerca de las *masā'il* jurídicas y los aspectos prácticos de la aplicación de las normas legales. En este periodo se compone un número notable de obras dedicadas, por una parte, a la redacción de contratos y documentos *(šurūṭ, waṯā'iq)* y, por otra, a la recopilación de casos jurídicos *nawāzil)*. Es interesante hacer notar que varias de estas obras se han conservado hasta nuestros días : *al-Muqniᶜ fī ᶜilm al-waṯā'iq* del toledano Aḥmad b. Muḥammad Ibn Mugīṯ (m. 459/1066) - una edición de este texto está en prensa actualmente en Madrid, a cargo de F.J. Aguirre Sádaba - ; *al-Waṯā'iq* de ᶜAbd Allāh b. Futūḥ al-Buntī (m. 462/1070) y *al-Aḥkām al-kubrà* de ᶜĪsà b. Sahl, obra que sólo se ha editado parcialmente.

En segundo lugar, en esta época se produce un cambio cualitativo en los estudios jurídicos, gracias sobre todo a tres personalidades sobresalientes : Abū ᶜUmar Ibn ᶜAbd al-Barr, Abū l-Walīd al-Bāŷī e Ibn Ḥazm. Este cambio cualitativo se establece a través del estudio de una especialidad hasta entonces casi desconocida : los *uṣūl al-fiqh*. Al mismo tiempo, se adoptan nuevos métodos de ŷadal y munāẓara, que enriquecen el nivel de crítica y de discusión. Por último, la introducción de la escuela ẓāhirí, el uso analítico del *ḥadīṯ* como fuente del derecho y el estudio de las *ijtilāf* fueron otros tantos factores que contribuyeron a cambiar por completo el panorama del derecho islámico en al-Andalus. Sobre todo tuvo una gran importancia la obra de Abū l-Walīd l-Bāŷī ; después de pasar largos años en Oriente, Abū l-Walīd volvió a al-Andalus y se convirtió en el campeón del mālikismo frente a las teorías de Ibn Ḥazm. Gracias a las obras de al-Bāŷī, puede afirmarse que la ciencia de los *uṣūl al-fiqh* cuenta con una aportación andalusí de primer orden ; sus obras más conocidas son *Kitāb iḥkām al-fuṣūl fī aḥkām al-uṣūl, Kitāb al-išāra fī l-uṣūl* y *Kitāb al-ḥudūd*, todas ellas conservadas.

Hasta esta época podía decirse, con razón, que los juristas andalusíes carecían de originalidad propia, no habían desarrollado los fundamentos teóricos de su actividad y se habían concentrado, principalmente, en la literatura de *masā'il*. Como acabamos de ver, esta situación cambia radicalmente en el siglo de los Reyes de Taifas, en el cual, sin abandonar las líneas anteriores, se introduce una verdadera reflexión sobre el significado del derecho y sobre la interpretación de las normas jurídicas.

4. OTRAS CIENCIAS

Si bien, como he dicho al principio, la mayor parte de los ulemas andalusíes se dedican a las ciencias coránicas, el *ḥadīṯ* y el *fiqh,* hay que hacer también referencia a otras especialidades científicas, alguna de las cuales contó con personalidades de gran importancia.

. En primer lugar, el *ʿilm al-kalām e ʿilm al-tawḥīd,* que contó con un número reducido de estudiosos. Al referirnos a los temas filosóficos, es necesario de nuevo mencionar a Ibn Ḥazm, cuyos tratados sobre lógica, teología y filosofía dominan el panorama de su época. Sin embargo no se trataba de una figura aislada ; en esta época se observa la presencia de una serie de corrientes intelectuales que aún no se conocen muy bien, pero que darán su fruto en el siglo siguiente, cuando se produzca el verdadero esplendor de la filosofía andalusí.

Otro campo de actividad muy cultivado es el de la ascética y la mística. Lo mismo que en la filosofía, las figuras más importantes de al-Andalus apareceràn en una época posterior, pero no creo que puedan explicarse sin tener en cuenta la intensa producción que se da en este periodo. Cabe destacar, en primer lugar, el nombre del *qāḍī* Yūnus b. ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. Mugīṯ (m. 429/1037), autor de numerosas obras sobre estos temas, muy difundidas y citadas por autores posteriores, como Ibn Baškuwāl. Puede observarse, además, a través de los diccionarios biográficos, cómo la abundancia de obras de tema ascético se corresponde con la de personajes que dedican su vida a la perfección espiritual y a la piedad.

Finalmente quisiera hacer una breve referencia a los estudios sobre la lengua árabe. Se trata de una especialidad estrechamente relacionada con la ciencia de las *qirā'āt* y con los estudios sobre *garīb al-Qur'ān y garīb al-ḥadīṯ,* pero también, como es lógico, con la creación literaria, tanto en prosa como en verso. En esta época se componen una serie de comentarios sobre dīwānes de grandes poetas (Abū l-ʿAlā' al-Maʿarrī, al-Mutanabbī, Abū Tammām) ; se continuá el estudio del *Kitāb* de Sībawayh y del *Garīb al-ḥadīṯ de Abū ʿUbayd.* La aportación original más señalada es la que llevan a cabo ibn Sīda (m. 458/1066) y Abū ʿUbayd al-Bakrī (m. 487/1094), pero no hay que olvidar a muchos otros expertos lingüistas, como los cordobeses ʿAbd al-Mālik b. Sirāŷ y su hijo Sirāŷ, Yūsuf b. Sulaymān al-Aʿlam al-Šantamarī o Tammām b. Gālib ibn al-Tayyānī.

Recordemos también que en este campo se está continuando con una rica tradición de estudios, bien establecida desde la época de al-Ḥakam II. Ello explicaría también el florecimiento de la ciencia de las *qirā'āt.* Además se da otra característica importante y muy extendida en al-Andalus : el estudio de la lengua árabe incluye también el del legado literario, tanto oriental como el producido por los andalusíes mismos. La lengua no se estudia sólo por sí misma, sino en función de sus modos de expresión.

Lo que antecede es sólo una muestra de la riquísima producción intelectual del periodo de los Reyes de Taifas. Me gustaría completar estas breves notas con unas consideraciones acerca de los métodos de conocimiento y transmisión de la ciencia en esta época.

En primer lugar, querría subrayar la estrecha relación existente entre los vínculos familiares y la enseñanza. Es muy corriente que los hijos sean discípulos de sus padres, o los sobrinos de sus tíos. Se da incluso el caso de verdaderas familias de sabios, fenómeno que no es exclusivo de al-Andalus ni de esta época, pero que conviene tener en cuenta al estudiar las repercusiones sociales de la actividad cultural. Como ejemplo de esta situación, mencionaré el caso del sevillano Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad b. ᶜAbd Allāh al-Bāŷī (m. 433/1041), conocido como *ṣāḥib al-waṯā'iq* ; la mayoría de sus discípulos pertenecía a su círculo familiar : su hijo ᶜAlī, sus nietos ᶜAbd Allāh b. ᶜAlī y ᶜAbd al-ᶜAzīz b. ᶜAlī y sus sobrinos Aḥmad b. ᶜAbd al-Malik b. Aḥmad y Muḥammad b. ᶜAbd al-Malik b. Aḥmad.

Otro aspecto que me interesa destacar es el del número de discípulos que acuden a escuchar las lecciones de un maestro determinado. Al contabilizarlos - también a través de los diccionarios biográficos - se puede comprobar que, en el periodo de los Reyes de Taifas, los maestros con mayor número de discípulos y que por tanto pueden considerarse como los más influentes son, por este orden, Ibn ᶜAbd al-Barr, Abū l-Walīd al-Bāŷī, Abū l-ᶜAbbās Aḥmad b. ᶜUmar al-ᶜUḏrī, Abū ᶜAli al-Ḥusayn b. Muḥammad al-Ŷayyānī, Abū ᶜUmar Aḥmad b. Muḥammad al-Ṭalamankī, Abū ᶜAmr ᶜUṯmān b. Saᶜīd al-Muqri' y Abū l-Qāsim Ḥātim b. Muḥammad Ibn al-Ṭarābulusī.

Un último punto que creo necesario tratar, respecto a la formación intelectual de los ulemas andalusíes, es de la *riḥla*. Es sabido que desde el inicio de la historia intelectual de al-Andalus, el viaje a Oriente representaba una etapa indispensable en la adquisición de conocimientos. A partir sobre todo de la segunda mitad del siglo IV/X se empezó a producir otro fenómento importante : la llegada de *gurabā'* a al-Andalus, atraídos por el mecenazgo de al-Ḥakam II. Este movimiento no se interrumpió con la desmembración del califato ; siguieron llegando sabios de muchos países islámicos, y entre ellos destacan algunas figuras importantes del norte de Africa y Egipto, como Makkī b. Abī Ṭālib o Abū l-Ḥasan ᶜAlī b. ᶜAbd al-Ganī al-Ḥuṣrī (m. 488/1095). Es de estas regiones vecinas de donde llegan más *gurabā'* : se citan expresamente, como lugares de origen de estos sabios, las ciudades de Trípoli, Túnez, al-Mahdīya, Sūsa, Sfax, al-Qayrawān, Qalᶜat Banī Ḥammād, Orán, Bugía, Wuŷda, Tlemcén, Tāhart, Salé, Ceuta y Tánger.

Los andalusíes siguen, por su parte, viajando a Oriente. Sin embargo, puede hablarse de un descenso, en términos generales, del número de sabios que consideran necesario el paso por aquellas regiones para completar su formación. Figuras de la talla de Abū ᶜUbayd al-Bakrī, Ibn Sīda o Ibn ᶜAbd Al-Barr no abandonaron nunca su patria. Está claro que el nivel alcanzado en al-Andalus

permitía completar la especialización en cualquier campo de estudios sin necesidad de recurrir a maestros orientales y esto se refleja también en el descenso de discípulos andalusíes que tienen aquéllos. Los más prestigiosos, entre los sabios de al-Andalus, fueron sin duda Abū Ḏarr al-Harawī (m. 435/1044), los tradicionistas egipcios Abū l-Ṭayyib b. Galbūn y su hijo Abū l-Ḥasan Ṭāhir y los ya citados juristas qayrawaníes Ibn Abī Zayd y al-Qābisī.

Con estos breves apuntes he tratado de subrayar las áreas de conocimiento más destacadas en al-Andalus durante esta época, así como la evolución de cada una de ellas y las aportaciones andalusíes más destacadas. Se necesitaría mucho más tiempo para profundizar en cada una de ellas y aquí me he limitado necesariamente a una presentación muy resumida de un trabajo mucho más amplio. La conclusión que se impone me parece evidente : la historia cultural de al-Andalus necesita de estudios parciales detallados que reconstruyan cada etapa cronológica poniéndola en relación con los períodos que la preceden y que no se centre únicamente en el estudio de figuras aisladas, por muy importantes que sean.

ALIMENTACIÓN EN AL-ANDALUS

David WAINES
University of Lancaster

Desde hace unos años he empezado a estudiar los libros culinarios del mundo árabe medieval. Mi propósito al hacer este trabajo ha sido por una parte, poder guisar los platos mencionados en estos libros y disfrutar comiéndolos con mis amigos, y por otra parte, investigar un aspecto muy importante de la vida cotidiana de aquel mundo.

De entre esos libros hay dos obras sobre la cocina de al-Andalus. Ambos contienen centenares de recetas y así tenemos una fuente de la mayor importancia para revelar los quehaceres domésticos de la cocina. Ambrosio Huici Miranda ha preparado la edición de una obra anoníma titulada en castellano La cocina hispano-magrebí en la época almohade. La segunda obra fue editada por Muhammad Benchekroun y se titula en árabe Fadalat al-khiwan fi Tayyibat al-Taᶜam wa-l Alwan. El autor se llama Ibn Razin al-Tujibi y escribía casi en la misma época del autor del tratado anónimo, es decir, durante los últimos años de los Almohades o un poco después. Cabe observar algunas diferencias entre uno y otro pero prefiero concentrar mi atención ahora en las recetas y sus datos que son muy interesantes y a veces sorprendentes.

Una receta es una fórmula por la que comestibles crudos se convierten en alimentos cocidos. Hoy día estamos acostumbrados a que las recetas tengan tres componentes : ingredientes, cantidades y modo de hacerla. En cambio estas recetas antiguas sólo constan de dos componentes : ingredientes, por supuesto, y el procedimiento. No hay casi nunca cantidades.

Aquí tengo que acentuar una cosa importante. Si me pregunto ¿ reflejan estos libros culinarios un espacio social particular, una clase determinada? hay que contestar que emanan de una clase urbana acomodada. No reflejan ni la vida de la corte únicamente ni la vida de los pobres. Por ejemplo, en muchos libros árabes de cocina, no sólo andalusies, aparece un plato llamado tharid, un plato típico árabe. Pues bien, en una de estas dos colecciones andalusies, tenemos una variedad muy especial, en este caso preparada con carne, pollo, y otras aves, bien especiado, con salchíchas, albóndigas, huevos y aceitunas. Dice el autor anónimo que esta variedad llamada tharid kamil es un plato de reyes y visires. Se trata de un caso muy especial, ya que la gran mayoría de las recetas (noventa y nueve por ciento) proceden de una clase social inferior a la cortesana, del ambiente de comerciantes, artesanos, burócratas y eruditos.

Nos enteramos a travès de las recetas también, de lo que he calificado en inglés como «resource profile», es decir, una lista de los alimentos que esta clase estaba acostumbrada a guisar en casa. No me propongo decir que todas las familias disfrutaban de todos los alimentos en esta lista, ni siquiera que una familia acomodada comía, por ejemplo, carne, todos los días. Los libros culinarios simplemente no revelan datos semejantes sobre la frecuencia con que se comía un alimento en particular. No obstante, nos indican que en realidad, la mayor parte de los platos se guisaba con carne de carneros, o pollo o pescado. Dando un vistazo adicional por las recetas, podemos contemplar otra actividad del cocinero o su ayudante : a menudo se sacrifican en el patio de la cocina corderos, borregos, carneros, pollos y así la familia puede comer carne fresca. El régimen de estos andalusies estaba lejos de ser vegetariano aunque cocinaban algunos platos, llamados bawarıd, preparados solamente con verduras como berenjenas, un alimento muy popular. Generalmente, el cocinero preparaba hortalizas con carne juntos en una gran cazulea.

La bateria de cocina se componía de muchos utensilios diferentes que señalan la existencia de la complejidad de los procesos culinarios así como de la gran cantidad de trabajo que éstos suponían.

Veamos ahora algunos de los instrumentos usados para cocinar. El más común es un tipo de brasero llamado kanun, o simplemente al-nar, el fuego. El segundo se llamaba al-tannur, horno. A veces llevaba los platos a un horno comunal, al-furn, para hacerse allí, si en la casa no había un horno propio, o si la cocina no era bastante grande cuando, por ejemplo, se celebra una fiesta.

Lo que me interesa en particular de todos los procesos culinarios son aquellos en los que se preparan varios tipos de alimentos, no para la comida del día, sino para el consumo en el futuro. Por ejemplo, kawamikh o condimentos y mukhallalat, escabeches, se almacenaban en botijas o tinajas hasta que estaban listos para ser consumidos. Un condimento, llamado murri, generalmente mal entendido como en su mayoría hecho de pescada requería muchas semanas para finalizar el proceso de su confeccíon. Es probable que el-murri hecho de cebada fuera uno de los condimentos más populares de la cocina andalusi.

Comer es un placer y los Andalusies disfrutaban su comida. Pero ellos tambien estaban interesados en la salud del cuerpo y las consecuencias del comer. Así el autor del tratado anónimo, da muchas recetas para ayudar a digerir la comida o la excitación de otros organos del cuerpo, que os dejaré adivinar. Estas preparaciones llevan nombres como sharab, ma'jun, sufuf etc. Se diferencian unas de otras sólo en forma y consistencia, pero sirven para los mismos efectos.

EL «PRINCIPE AMNISTIADO» EN EL DAMM AL-HAWA DE IBN AL-ǦAWZĪ

TERESA GARULO
Universidad Complutense
Madrid

El capítulo 44 de Ḏamm al-hawà[1] de ibn al-Ǧawzī 510/1116 - 597/1200) lleva por título Fī ḏikr man ḥamala-hu al-ʿišq ʿalà qatl al-nās («De aquellos a quienes el amor llevó al homicidio»), y se encuentra dentro de una serie de capítulos destinados a advertir de las terribles situaciones a que puede conducir la pasión desmesurada, ilustradas mediante el relato de casos de incesto, apostasía, asesinato y suicidio

Entre esas narraciones figura la que es objeto de esta nota y cuyo interés se centra en que tiene por protagonista a un poeta hispanoárabe de finales del califato omeya, Marwān b. ʿAbd al-Raḥmān b. Marwān b. ʿAbd al-Raḥmān al-Nāṣr, Abū ʿAbd al-Malik, más conocido por el apodo de al-Šarīf al-Ṭalīq, el Príncipe Amnistiado[2].

La anécdota que refiere es muy conocida. Como cualquiera habrá supuesto por el título del capítulo en que se recoge, se trata de cómo mató a su padre a causa de una esclava y fue encarcelado por ello, únicos datos biográficos que se mencionan en las fuentes árabes que nos hablan del poeta. Si sólo se tratase de esto, pronto se habría acabado el interés del texto del *Ḏamm al-hawá*, que

---

(1) La obra es de sobra conocida y me parece superfluo describirla. Puede verse lo que dicen de ella Giffen, L.A., *Theory of profane Love among the Arabs : the Development of the Genre,* Nueva York-Londres, 1971, *Index,* y Bell, J.N., *Love Theory* in Later *Ḥanbalite Islam,* Albany 1979, 11-45.

(2) El estudio más completo sobre este poeta es el de E. García Gómez, «El Principe Amnistiado y su «Diwán» (963-1009)», publicado por primera vez en la revista *Escorial,* n° 17 (marzo 1942),.323-340, y recogido en E. García Gómez, *Cinco poetas musulmanes. Biografías y estudios,* Madrid, Espasa-Calpe (Colección Austral, n° 513), 1959 (1a ed., 1944), 67-93, donde se recogen quince poemas (o fragmentos de poemas). Otras fuentes, que E. García Gómez no pudo utilizar en su día, así como algún que otro estudio posterior, no añaden nada nuevo a su reconstrucción de la biografía y del *dīwān* del poeta. Aparte de la bibliografía utilizada por este investigador y la que proporciona F. Sezgin, *GAS, II (1975), 693, también menciona al Principe Amnistiado al-Taʿālibī, en Yatīmat al-dahr,* ed. Muḥammad Muḥyī l-Dīn ʿAbd al-Ḥamīd, El Cairo, 1956, II, 61. Hay que añadir el capítulo que dedica al poeta I. ʿAbbās en su *Tārīh al-adab al-andalusī. ʿAṣr siyādat Qurṭuba,* Beirut, Dār al-Ṯaqāfa, 1981 (6ª ed.), 223-235 ; y Monroe, J.T., *Hispano-Arabic POetry. A student Anthology,* California, 1974, 11-12 y 154-159.

quedaría reducido a la constatación de cierta curiosidad por al-Andalus en autores orientales, algo que a fin de cuentas sería inevitable en un autor tan prolífico como Ibn al-Ǧawzī.

El interés fundamental del pasaje en cuestión es que añade un dato nuevo a la biografía del poeta ; y que, llevado de su interés general por la poesía, recoge un poema del «Príncipe Amnistiado» que no he conseguido localizar en otras fuentes.

Doy a continuación el texto árabe y traducción de las palabras de Ibn al-Ǧawzī[3] :

أخبرنا أبو المعمر الأنصاري، قال : أنبأنا أبو القاسم هبة الله بن عبد الله الواسطي قال :

أنبأنا أبو عبد الله محمد بن أبي نصر الحُميدي، قال : أخبرني أبو عبد الله محمد بن إدريس، أن أبا عبد الملك بن مروان بن عبد الرحمن بن مروان بن عبد الرحمن الناصر، المعروف بالطليق من بني أمية، كان يتعشق جارية، كان أبوه قد رباها معه وذكرها له، ثم إنه استأثرها وخلا معها، فيقال إنه اشتدت غيرته لذلك، وانتضى سيفاً وتغفل أباه في بعض خلواته فقتله، فسجنه المنصور محمد بن أبي عامر سنين، وقال في السجن أشعاراً رائعة اشتهر بها، ثم أطلق فلقّب الطليق. ويقال إنه اعتراه من ذلك شبيه الجنون، وكان يصرع في الأوقات.

فأخبرني أبو الحسن نافع بن رياض الشاعر، أنه دخل عليه أعقاب ذلك، فوجده قاعداً على ماء فأنشده فأمر له بصلة، وعلى رأسه خادم صقلبي يستحثه ويستعجله الخروج، فلما خرج أخبره ذلك الخادم أنه يصرع، وأنه إذا أحس بالصرع رمى نفسه في الماء، وهذه عادته ويزعم أنه يجد لذلك خفة، وأن استعجاله إياه كان من أجل ذلك خوف فجاءته.

قال لي أبو عبد الله بن إدريس : ومن أشعاره في السجن :

الموتُ أحسن أحوالاً من أحوالي	أقلُّهـن فـراقُ الأهـل والمالِ
لا أشتكي الله بل أشكو إليه فكم	أبكي وحزني جديدٌ ليس بالبالي
أضحى لساني وكفي صاحبَيْ قدمي	قد قيِّدا دون أقوالٍ وأفعالِ
بملْحَد بين موتي مِيتَتَيْن به	موت الجهالة في موت من الحالِ
فما يشكّي هِزَبْرٌ ضيقَ خلخالٍ	قبلي ولا دفنوه بين أوعالِ

(3) Puede encontrarse en Ibn al-Ǧawzī, *Ḏamm al-hawà*, Beirut, Dar al-Kutub al-ᶜIlmiyya, 1407/1987, 349-350.

يمرُّ بي كل يوم من مصائبه ما لا يمر على وهم ولا بالِ
وكلُّ حال من الأحوال حائلةٌ وما يحول من الأحوال أحوالي
وما حَيِيتُ لأن العيش أحمدُ لي لكن حييت لأن الموت أحْيى لي
وكيف جاز لدهري أن يرى عطلاً حالي به وهو من مَجْدي به حالي
فما أعزَّ زماني إذ ذَلَلْت به وما أذَلَّ المعالي يوم إذلالي
فليت شعري هل يبدو لنا زمنٌ يبدو بأيامه فضلٌ لمفضالِ

قال : ومما يستحسن له في وصف الكأس :

أصبحتْ شمساً وفوه مغربا ويدُ الساقي المحيِّي مشرقا
فإذا ما غَرَبتْ في فمه تركت في الخد منه شَفَقَا

Nos contó Abū l-Maᶜmar al-Anṣārī : Nos dijo Abū l-Qāsim Hibat Allāh b. ᶜAbd Allāh al-Wāsiṭī : Nos dijo Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad b. Abī Naṣr al-Ḥumaydī : Me contó Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad b. Idrīs que Abū ᶜAbd al-Malik [b.](4) Marwān b. ᶜAbd al-Raḥmān b. Marwān b. ᶜAbd al-Raḥman al-Nāṣir, conocido por al-Ṭalīq, de la familia omeya, estaba enamorado de una esclava que su padre había educado con él y que le había prometido ; pero luego se la reservó para sí mismo y se quedó con ella, y se dice que a causa de eso el príncipe sintió unos celos muy intensos, desenvainó una espada, cogió desprevenido a su padre una vez que estaba a solas con la esclava y lo mató. Al-Manṣūr Muḥammad b. Abī ᶜAmir lo encarceló durante unos años y en prisión el principe compuso poemas espléndidos con los que se hizo famoso. Más adelante al-Manṣūr lo liberó y al poeta se le dio el sobrenombre de «el Amnistiado». Se dice así mismo que le afectó una dolencia semejante a la locura y que de vez en cuando sufría ataques de epilepsia.

Abū l-Ḥasan Nāfiᶜ b. Riyāḍ el poeta me contó que poco desputés de su liberación entró a verlo y lo encontró sentado junto a un estanque y le recitó un poema y el principe le mandó que siguiese recitando versos. Detrás de al-Ṭalīq había un eunuco que apremiaba y urgía a Nāfiᶜ b. Riyāḍ para que se fuese, y, cuando el poeta salió, aquel mismo servidor le informó de que el principe sufría ataques de epilepsia y que cuando sentía que iba a sufrir uno se tiraba al agua - pues esa era su costumbre y afirmaba que con eso encontraba alivio -, y que si le había apremiado era a causa de todo ello, por miedo a algún imprevisto.

---

(4) Así aparece en el texto. Puede ser una simple errata de la edición, que, por otra parte, parece bastante cuidada, aunque carece de notas y de indices, o un error del copista ; también podría ser un error del propio Ibn al-Ǧawzī, aunque esto me parece menos probable dado lo escrupuloso que se muestra en sus citas.

Abū ᶜAbd Allāh b. idrīs me dijo que entre sus poemas compuestos en la cárcel se cuenta el siguiente.:

La muerte ofrece más oportunidades
que estas mis actuales circunstancias,
donde lo menos grave
es estar separado de familia y riqueza.
No me quejo de Dios, sino ante Dios,
ioh, cuántas veces Iloro y mi tristeza
se renueva sin gastarse !
Están mis manos y mi lengua encadenados,
como mis pies ; no puedo hablar ni actuar,
en una tumba donde, dos veces muerto,
nadie sabe de mí, nadie me rinde honores.
Ningún león antes de mí sufrió la estrechez de unas argollas
ni lo enterraron entre cabras.
Todos los días traen infortunios que no sospechan
ni la imaginación ni la fantasía.
Todas las cosas cambian
pero mis circunstancias no varían,
y no vivo porque la vida me sea más favorable
sino porque la muerte me da más vida.
?Cómo se ha permitido que esta época mía
me vea desprovisto de todo
cuando se adorna con mi gloria ?
iQué poderío el suyo cuando soy humillado !
iQué despreciada mi nobleza el día
de mi humillación !
iAy ! Ojalá supiera si vendrá
un tiempo en cuyos días pueda verse
la superioridad de un hombre superior.

A continuación Ibn al-Ǧawzī transcribe dos versos de la casida en *qāf*, el poema más célebre de al-Ṭalīq, recogido en todas las antologías, y traducido en varias ocasiones.

Dato novedoso para la biografía de este poeta es el hecho de que padeciese ataques de epilepsia, algo que no se dice en ninguna de las obras que se ocupan de él. Es un dato procedente de al-Ḥumaydī, bajo la autoridad de Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad b. Idrıs y del poēta Abu l-Ḥasan Nāfiᶜ b. Riyāḍ, que relata una anécdota para ilustrar el tipo de dolencia del principe, posiblemente desarrollada durante su cautiverio. Es curioso que, siendo al-Ḥumaydī la fuente de ibn al-Gawzī, este dato no aparezca en la biografía que dedica al principe en la *Ǧaḏwat al-muqtabis*[5] (n° 799), en la que figuran como autoridades Ibn

(5) La edición de la *Ǧaḏwat al-muqtabis* que he utilizado siempre es la de al-Dār al-miṣriyya li-l-ta'līf wa-l-tarǧama, 1966

Ḥazm de Córdoba[6], especialmente para la valoración literaria de al-Ṭalīq, y el mismo Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Idrīs, y parece sugerir la existencia de distintas recensiones de la obra de al-Ḥumaydī. De todas formas, no es posible pronunciarse al respecto en tanto no se haga una nueva edición de la Ǧadwa utilizando el nuevo manuscrito de esta obra del que daba cuenta, en 1988, El Dr. ʿAbd al-Malik al-šāmī[7], dado que una de las novedades importantes que presenta es la mayor extensión de algunas biografías, y la noticia e, incluso, el poema, pueden aparecer recogidos en él.

De momento, su presencia en la obra de Ibn al-Ǧawzī es un buen recordatorio de la situación en que se encuentra parte del *corpus* de la poesía hispanoárabe, perdido en su mayoría, o disperso en las distintas antologías, en diccionarios biográficos, en crónicas, o en obras enciclopédicas. Además nos advierte de que algunos de los restos de la producción poética de al-Andalus, posiblemente los más escasos, pueden recuperarse en obras orientales, con las que normalmente no contamos los investigadores de esta poesía, pero que, como el *Kitāb al-Kaškūl* de al-ʿĀmilī, o la *Nuzhat al-ǧulasā' fī ašʿār al-nisā'* de al-Suyūṭī, por citar sólo obras y autores muy conocidos, recogen con cariño parte de la obra de los autores de al-Andalus.

No es esta biografía del «príncipe Amnistiado» la única anécdota sobre personajes hispanoárabes que recoge Ibn al-Ǧawzī. Hay al menos otras dos noticias literario-biográficas de interés, y también su fuente última es al-Ḥumaydī. La primera aparece en el capítulo 47, «Sobre aquellos a los que mató el amor», en las páginas 419-421 : es la historia de Aḥmad b. Kulayb al-Naḥwī, cuyo amor por Aslam b. Aḥmad b. Saʿīd lo llevó a la muerte[8], tomada casi textualmente de la *Ǧadwat al-muqtabis* (n° 244), incluidos los fragmentos poéticos.

La segunda es el encuentro del poeta Yūsuf b. Hārūn al-Ramādī con Halwa, narrado en capítulo V del *Collar de la paloma.* Ibn al-Ǧawzī recoge esta anécdota en el capítulo 49 de su libro que trata de los remedios del amor, dentro de un apartado sobre los que surgen desde el alma del amante ; por eso se subraya el final de la historia, con el desengaño de al-Ramādī, que Ibn Ḥazm

---

(6) Sobre esta obra, su composición, su dependencia de Ibn Ḥazm, véase, E. Terés, «Enseñanzas de Ibn Ḥazm en la *Ǧadwat al-muqtabis* de al-Ḥumaydī», *Al-Andalus*, XXXIX (1964), 147-177.

(7) «Nusha uhrà li-Kitāb *Ǧadwat al-muqtabis* li-l-Humaydi», *Al-Mawrid*, XVII-1 (1988), 238-243. Sobre la importacia de este hallazgo se ha hecho eco, entre nosotros, Angel C. López, «Un nuevo manuscrito de la *Ǧadwat al-muqtabis,* de al-Ḥumaydī», en *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus,* II, editados por María Luisa Avila, Granada, CSIC-Escuela de Estudios Arabes, 1989, 299-306.

(8) La historia es sobradamente conocida. Aparece aludida en *El Collar de la paloma,* y, por eso, E. Lévi-Provençal tradujo al francés la biografía de Aḥmad b. Kulayb, según al-Ḍabbī, en las págs. 363-368 de «En relisant le *Collier de la Colombe*», *Al-Andalus,* XV (1950), 335-375 ; E. García Gómez da abundantes referencias sobre ella en la nota 3 del capítulo XXVIII de su traducción.

suprime, interesado únicamente en el proceso y en el modo de producirse el enamoramiento. Ibn al-Ǧawzī sigue de nuevo a al-Ḥumaydı en su biografia del poeta de Córdoba (*Ǧaḏwa*, n° 878) y también cita sus versos a propósito de Halwa[9].

Hay Todavía otras dos anécdotas en el *Damm al-hawà* tomadas de al-Ḥumaydī, pero los protagonistas no son poetas hispanoárabes : en el capítulo 39, dedicado a hablar de las desgracias (enfermedad, extenuación, locura y similares) que le suceden al amante, Ibn al-Ǧawzī (págs. 269-270) relata la historia de un poeta de Susa, Túnez, que decide incendiar la casa de su esquivo amado y se libra del castigo que iba a imponerle el juez al recitar unos versos justificándose, atribuyendo el incendio al fuego de su pecho. La historia también está tomada literalmente de la *Ǧaḏwa, donde se recoge dentro de la biografia de Sulaymān b. Muhammad al-Mahrī*[10] *al-Ṣiqillī (n° 449), es el transmisor de la misma. Al-Ḥumaydī añade, y, lógicamente, ibn al-Ǧawzī no las recoge, algunas precisiones de crítica literaria, o, más bien, sobre la historia y evolución del tema (maᶜnà)* del incendio real provocado por el fuego metafórico del amor, que el autor hispanoárabe creía original del poeta tunecino, pero que más adelante reconoció en unos versos de al-Ḫubza'aruzzī (m. h. 327/938), a propósito del incendio de al-Mirbad, tal como se los oyó a uno de sus maestros en Fustat.

Finalmente, en el capítulo 40, que trata de las situaciones difíciles en que se pone el amante por causa del amado, en las páginas 281-282, se cuenta la historia del príncipe y poeta fāṭimi Tamīm b. al-Muᶜizz, enamorado de una esclava cantora traída de Bagdad, a la que promete conceder lo que desee, perdiéndola para siempre. Al-Ḥumaydī cuenta esta historia en la biografia que dedica a Muḥammad b. ᶜAbd l-Wāḥid b. Muḥammad b. ᶜAbd allāh b. Muḥammad b. Musᶜab b. Ṯābit b. ᶜAbd Allāh b. al-Zubayr al-Zubayrī, Abū l-Barakāt (n° 104) ; este sabio, nacido en la Meca, en el año 357/968, vino a al-Andalus donde fue maestro de Ibn Ḥazm, la fuente inmediata del autor de la *Ǧaḏwat al-muqtabis.*

Como en muchos otros casos, y no sólo para esta anécdota sobre Tamīm b. al-Muᶜizz, la fuente de al-Ḥumaydī para las historias de Ahmad b. Kulayb y al-Ramādī es Ibn Ḥazm, el autor de *El Collar de la paloma.* Es posible que la historia del poeta tunecino también proceda de la misma fuente, aunque es extraño que al-Ḥumaydī sólo mencione que se la contó un amigo en Occidente *(Magrib),* que a su vez la había oido de labios de Sulaymān b. Muhammad al-Mahrī al-Ṣiqillī.

---

(9) En la edición del *Damm al-hawà* que utilizo, se escribe Ḥalwa en el texto de la anécdota, y Halwa en el texto del poema.

(10) En la edición que utilizo de *Damm al-hawà,* se lee al-Muqri' en lugar de al-Mahrī. Sobre este personaje, véase también Ibn Bassām, Ḏahīra ed. de Iḥsān ᶜAbbās, Beirut, Dār al-Ṯaqāfa, 1979, IV - 1, 119 - 120

Aunque no puede decirse que Ibn al-Ǧawzī haga mucho uso de las noticias que transmite al-Ḥumaydī, sólo cinco anécdotas en una obra en que se cuentan por centenares los relatos que ilustran las numerosas situaciones, casi siempre peligrosas, en que se encuentran las personas que se dejan llevar por la pasión su presencia no deja de ser significativa del éxito en Oriente de la *Ǧadwat al-muqtabis,* obra con frecuencia maltratada por su evidente imprecisión, como escrita que fue de memoria, por ocuparse de personajes a veces oscuros, o por sus errores. Sin embargo, figura casi siempre entre las fuentes que utilizaron los autores orientales de diccionarios biográficos interesados por la vida intelectual de al-Andalus, como constantemente subrayan los investigadores dedicados a los estudios onomástico-biográficos(11). Pero, al lado de la información errónea o a los datos puramente curriculares de los personajes que incluye en su obra, al-Ḥumaydī recoge abundante información, autentificada a veces por testigos presenciales de la situación que relata, como su maestro Ibn Ḥazm, que parecen responder a una activa curiosidad por el caso humano más que a otras consideraciones de tipo, podríamos decir, científico. Además la forma de presentar esas anécdotas, como elaboradas, a veces, por poetas o prosistas famosos, grandes conocedores y amantes de su lengua y literatura, responde al deseo de recrear literariamente el suceso que se relata. Y precisamente ésa parece ser una de las razones del interés de Ibn al-Ǧawzī, aparte, claro está, del valor ejemplarizante dentro del contexto de su obra. En este sentido, la historia de al-Šarīf al-Ṭalīq es, quizá, la menos elaborada literariamente, aunque no carece de cierto cuidado en la presentación del material biográfico, que responde a una estructura tripartita muy frecuente en los diccionarios biográficos : a la escueta exposición de lo que se sabe de la vida del poeta, asesinato, prisión, amnistía, ataques de locura o epilepsia, le sigue una ampliación de este último extremo puesta bajo la autoridad de un testigo presencial, para terminar con ejemplos de la obra del poeta. Las otras historias no tienen este carácter biográfico tan marcado, porque, de hecho, no son biografías ; se trata simplemente de algún episodio o anécdota de la vida de sus protagonistas que ha merecido el recuerdo por ser algún caso curioso o conmovedor, o ejemplo de una liberalidad poco común, cuyos efectos resultan negativos para el hombre que la ejercita.

Todavía he encontrado en la obra de Ibn al-Ǧawzī otra anécdota en cuya cadena de transmisión figura un hispanoárabe, aunque el escenario y los

---

(11) Véase, por ejemplo, M.Marin, «Biografias de andalusíes en la obra de Ibn Mākūlā», *Actas de las II Jornadas de Cultura árabe e islámica (1980),* Madrid, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1985, 353-364 ; V. Aguilar, «Fuentes de Ibn Jallikān en las biografías de los personajes andalusíes de las *Wafayāt al-aᶜyān», Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus,* editados por María Luisa Avila, Granada, CSIC-Escuela de Estudios Arabes, 1989, 247-264 ; H. de Felipe y N. Torres, «Fuentes y método historiográfico en el *Kitāb al-Ṣila de Ibn Baškuwāl», Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus,* editados por Maria Luisa Avila, Granada, CSIC-Escuela de Estudios Arabes, 1990, 307-334.

protagonistas son orientales[12] : en el capitulo 32, sobre el mérito de quienes invocan al Señor y dejan de pecar, en la pág. 210-211, se cuenta la historia de una hermosa joven de la Meca, cuya vanidad la lleva a intentar seducir, con el permiso de su marido, a un hombre bueno, pero acaba convertida y dedicada a la oración y al ayuno ; se apunta, brevemente, la decepción del marido que por la noche la prefería menos piadosa y más enamorada *(afsada ʿalayya imra'atī, kānat fī kulli laylatin ʿarūsan fa-ṣayyara-hā rāhibatan).* El transmisor hispanoárabe Abū l-ʿAbbās al-Walīd b. Bakr al-Andalusī, cuya biografía traza al-Ḥumaydī en la Ǧadwa, con el n° 854. Su nombre completo es al-Walīd b. Bakr b. Mahlad b. Abī Ziyāda al-Gamrī ; era de Zaragoza y viajó en busca de la ciencia, por Ifrīqiya, Trípoli, Egipto, Siria, Iraq, Jurasán y Transoxiana, y murió en Dīnawar el mes de raǧab del año 392/mayo-junio de 1002. Entre los maestros de este personaje que cita al-Ḥumaydī, figura, en Tripoli de Libia, Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Aḥmad b. Zakariyyā' b. al-Ḥaṣīb, conocido por Ibn Zarkūn al-Hāšimī, que es, precisamente, según Ibn al-Ǧawzī, quien le contó esta historia.

En el caso de las noticias que dependen de al-Ḥumaydī, ya he comentado que en tres de ellas figura Ibn Ḥazm : son las historias de Aḥmad b. Kulayb, al-Ramādī y Tamīn b. al-Muʿizz. Para la primera, el informador de Ibn Hazm es el médico Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. al-Ḥasan al-Madḥiǧī, más conocido por Ibn al-Kattānī, (m. alrededor del año 420/1029) que, además de su actividad como profesional de la medicina, fue filósofo, astrólogo, poeta y hombre de letras a quien se deben varias noticias literarias[13], y una antología dedicada a inventariar las mejores comparaciones y símiles de los poetas hispanoárabes, el *Kitāb al-tašbīhāt*[14].

Para la historia de al-Ramādī, al-Ḥumaydī da con más precisión que el mismo Ibn Ḥazm en *Collar* la cadena de transmisión, que remonta al mismo poeta cordobés a través de Ibn al-Faraḍī[15] y Abū Bakr Muḥammad b. Ahmad b. Isḥāq al-Muhallabī, el amigo e informador de Ibn Ḥazm[16].

---

(12) Es posible que un estudio sistemático de las cadenas de transmisión de Ibn al-Ǧawzī revele la presencia de más sabios, o de material, occidentales, aunque no creo que la proporción suponga otra cosa que la evidente integración de la cultura andalusí en el post clasicismo árabe, en general.

(13) Recuerdo, como ejemplo de las relaciones y contactos entre los árabes y cristianos en la Península Ibérica, lo que cuenta acerca de un poeta árabe de Zaragoza, Sulaymān b. Mahrān, cuyos versos oye cantar en la corte de Sancho I García de Castilla, *(Ḏahīra,* III-1, 317-319, donde a continuación se traza una breve semblanza de Ibn al-Kattānī).

(14) Ed. I. ʿAbbas, Beirut, 1966 ; trad. alemana de W. Hoenerbach, *Dichterische Vergleiche der Andalus-Araber,* Bonn, Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität Bonn, 1973.

(15) Este eslabón no lo recuerda bien el autor del *Collar de la paloma,* que apunta que quizá fuese el cadí Ibn al-Ḥaddā' (véase nota 1 del cap. V, de *Collar).*

(16) Biografía en *Bugya,* n° 59 ; véase la nota 5 del capítulo II de la trad. de E. García Gómez de *El Collar de la paloma.*

Ya he hablado anteriormente de Abū l-Barakāt Muḥammad b. ᶜAbd al-Wāḥid, maestro de Ibn Ḥazm, al que le cuenta la anécdota de Tamīm b. al-Muᶜizz. Su informador, y testigo directo de lo que ocurre, es Abū ᶜAlī Ḥasan b. al-Aškurī al-Miṣrī, cortesano y contertulio del príncipe fatimí, encargado de acompañar a la esclava a Iraq, como era su deseo, donde desaparece.

No figura Ibn Ḥazm en el caso del poeta de Susa, cuyo informador último es Sulaymān b. Muḥammad al-Ṣiqillī al-Mahrī, de quien al-Ḥumaydī sólo dice que vino a al-Andalus después del año 440/1048, y, aparte de la anécdota en cuestión, cita siete versos de una larga casida y un par de versos de un epigrama contra un censor de feo aspecto.

Ibn Ḥazm tampoco figura en la cadena de transmisión de la biografía del «Príncipe Amnistiado». El informador de al-Ḥumaydī es Muḥammad b. Idrīs[17], que menciona, para autorizar una parte de su relato al poeta Abū l-Ḥasan Nāfiᶜ b. Riyāḍ, de quien no se tienen más noticias que las que facilita al-Ḥumaydī (*Ǧadwa*, nº 843)[18] : fue a Córdoba antes del año 400, donde hizo panegíricos del «Príncipe Amnistiado» y otros grandes de la ciudad, y murió después del 440.

Quisiera llamar la atención sobre una característica de la obra de Ibn al-Ǧawzī que, con frecuencia, se ha criticado porque alarga el texto considerablemente y la erudición de que hace gala dificulta o entorpece la lectura de *Ḏamm al-hawà* : la inclusión de una cadena de transmisores para todos y cada uno de los casos que refiere. Es una crítica perfectamente justificada, y, sin embargo, ese mismo rasgo tiene su lado positivo. En primer lugar, nos ha mostrado la presencia de al-Ḥumaydī y su obra en Oriente y, por otro lado, puede contribuir a elaborar una lista de sus dscípulos fuera de al-Andalus. Las cadenas de transmisión de Ibn al-Ǧawzī nos facilitan los nombres de algunos de ellos, que sería interesante conocer mejor, como :

1. ᶜAbd al-Wahhāb b. al-Mubārak al-Anmāṭī, oyente directo del maestro hispanoárabe de quien transmite a Ibn al-Ǧawzī tres de las cinco anécdotas que se remontan a al-Ḥumaydī : la historia de Aḥmad b. Kulayb al-Naḥwī, la de Tamīm b. al-Muᶜizz y la del anónimo poeta tunecino.

2. Muḥammad b. Abī l-Qāsim, que relata al autor de *Ḏamm al-hawá* la historia de al-Ramādī y Halwa.

Y 3. Abū l-Qāsim Hibat Allāh al-Wāsiṭī, transmisor de la biografia de al-šarīf al-Ṭalīq.

---

(17) No he identificado a este personaje. No puede tratarse, lógicamente, de Muḥammad b. Idrīs b. Abī Sufyān al-Anṣārī, m. en 275/888 (Qāḍī, *Tartīb al-madārik*, Rabat [1983], IV, 455) ; ni de Muḥammad b. Idrīs b. ᶜAbd Allāh b. Yaḥyà al-Maḥzūmī, m. 546/1151 (Ibn al-Abbār, *Takmila*, ed. F. Codera, Madrid 1889, nº 666) ; ni Muḥammad b. Idrīs b. ᶜAlī Ibn Marǧ al-Kuḥl, m. 634/1236-7 (*Takmila*, nº 1005).

(18) y al-Ḍabbī, *Bugya*, nº 1398 (M. Marín, nº 883).

UNIVERSIDAD ABDELMALEK ES-SAADI
Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Tetuán

Publicaciones de la Facultad
Coloquios
N° 4



EL LEGADO MARROQUI Y ANDALUSI

LA DOCUMENTACION Y LA LECTURA